البعث والخلود

بَينَ المُتَكَلّمينَ وَالْفَلاسِفَةِ

﴿ اثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين ﴾

بقلم

الأستاذ الدكتور علي آرسلان آيدين

الأستاذ بجامعة سلچوق وجامعة الملك سعود بالرياض سابقا

العضو المتقاعد للمجلس الأعلى للشئون الدينية بتركيا

«هذه رسالة نُوقشت فى قسم الأستاذية فى ٣٠ ديسمبر ١٩٦١ م
حصل بها المؤلف على شهادة العالمية من درجة أستاذ بتقدير ممتاز
فى علم التوحيد والفلسفة من جامعة الأزهر»

«وهى تحت إشراف المغفور له الأستاذ الأكبر
الدكتور عبدالحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق

الطبعة الأولى : استانبول : ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

تنظيد الكتاب : ياسين كوچر - تلفون : ٠٥٣٢٢٥٦٥٣٣١

دار سخا للنشريات

عنوان المراسلة :

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبييّن سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فقد مضت مدة ليست بقصيرة على كتابة وتقديم هذه الرسالة بعنوان: «البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة» التى نلْتُ بها بفضل الله تعالى وتوفيقه «شهادة العالمية من درجة أستاذ فى علم التوحيد والفلسفة» بتقدير ممتاز من جامعة الأزهر بعد التنظيم الأخير لها. وكانت لى الأولية- بلا فخر - من بين الباحثين غير الناطقين بالعربية (كطالب تركى) نلت شرف ذلك المنح من أقدم الجامعات الإسلامية الكبرى.

وها أناذا بعد مضى نحو ست وثلاثين عاماً وُفّقت بتوفيق الله تعالى على طبع ونشر هذا البحث العلمى الهام فى الركن الثانى من العقيدة الإسلامية بل فى عقيدة الأديان السماوية عامة. وهى «بالغ الأهمية فى دنيا اللاهوت والفلسفة» ...«وفى الحق: أن عملا كهذا لخليق بأن يُترجم الى الفرنسية والإنكليزية» كما يقول بها الأستاذ الدكتور «جيمز كرتزل» أستاذ الفلسفة فى جامعة پريستون بالولايات المتحدة فى رسالته التى تفضل بإرسالها اليّ جوابا للإستفتاء العلمى الذى أجريته بين العلماء والمفكرين. ونشرته فى «الملحق لهذه الرسالة.»

وبهذه المناسبة أكرر شكرى الجزيل لهم لآرائهم القيمة الذين تفضلوا بكتابتها وإرسالها اليّ؛ كما أذكر وأشكر الأساتذة الكرام الذين تكرّموا بكتابة «تقديم وتقريض» لهذه الرسالة بالدعاء والثناء جزاهم الله خير الجزاء...

وأرى واجبا عليّ هنا أن أذكر أنى بعد تأمل وتفكّر قررتُ أن أنشر رسالتى هذه - مع الإحتفاظ بالعنوان الأصلى بتزييد كلمة «إثبات عقيدة» وكلمة «والرّد على المنكرين» كتوضيح له حيث أن مقصودى وهدفى منها: «إثبات عقيدة البعث بعد الموت والخلود فى الآخرة» «والرد على المنكرين» من الفلاسفة الطبيعيين والماديين والدهريين الذين يُنكرون البعث والخلود والحياة الآخرة. هذه من ناحية...

ومن ناحية أخرى : إذا سألتموني عن سبب تأخّرى فى طبع هذا البحث الهام مدة طويلة؛ فأقول : ذلك قدر من قدر الله تعالى كقدر كثير من البحوث العلمية والجامعية !! مع أن الأمل كان كبيرا ومُستمرا فى نشره طوال الأعوام الماضية. بيان ذلك : قد طلب منى طبع كتابى أولا : السيد صاحب دار إحياء التراث الإسلامى عيسى باب الحلبى فى القاهرة بعد نيلى على الدرجة العلمية المذكورة حيث نُشر أخبارٌ عنها فى الجرائد المصرية (مثل جريدة الأهرام وجريدة الجمهورية والجريدة الرسمية) وكان هو يرغب نشْر كتابى تلك الأيام فورا ولكنه لم يتمكن من الحصول على إذن رسمى لازم للنشر وأعتذر عن عدم الطبع.! وفى عام ١٩٧٠ م عقدت مع السيد زهير شاوس صاحب المكتب الإسلامى فى بيروت لنشر كتابى بناءا على وعد الرابطة بشراء ألف نسخة من كتابى إذا طبعتها ولكن لم يؤكّدوا هذا الوعد ولم يتم الطبع! وبعد مدة قررَتْ كلية التربية بجامعة طرابلس بعد فحص الكتاب نشره. ولم يُنشر حتىٰ الآن لسبب الأزمة الإقتصادية المعروفة عندهم. وقبل أربع سنوات قرر «وقف الديانة التركية» طبع الكتاب ثم توقف عنه لإسباب مالية وفنّيّة كما قيل.!

وأخيراً : بفضل اللّه تعالى ومشيئته قررت ادارة «وقف حق يول»بعد توصية رئيسه ورائده، صاحب الفضيلة پروفسور دكتور محمود أسعد جوشان مشكوراً طبع هذا الكتاب على نفقة الوقف بمعرفة «دار سخا للنشريات والتجارة» باستانبول . وذلك رغبة منه لخدمة الإسلام والمسلمين، حيث يَعُمّ الفائدة بعد نشره فى أوساط المتخصصين من العلماء والمدرسين فى المعاهد الدينية والأساتذة فى جامعات التركية وفى العالم الإسلامى والعربى والغربى أيضا إن شاء االله تعالى. مع شكرى وتقديرى للمسئولين بدار سخا مديرا وعاملين فيها لجهودهم المبذولة فى طبع كتابى ونشره...

ونسأل اللّه تعالى أن يُجزينا عنه بقدر ما بذلناه فيه وأن يوفقنا لخدمة العلم والإسلام والمسلمين . إنه قريب مجيب الدعوات. «وآخِرُ دَعْوانا أن الْحمْدُ لله ربّ الْعالمين.»

استانبول فى : ١٢ ربيع الأول ١٤١٩ هـ
٧ يـــونيو ١٩٩٨ م

د. على آرسلان آيدين

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّءْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً ﴾

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد قدوة طلاب الحق واليقين. وعلى آله وصحبه أجمعين ومن هدى بهديه الى يوم الدين. وبعد :

فان الناظر فى الدين والفلسفة والباحث عن مسائل كل منهما يرى ان الايمان بوجود الله والحياة الآخرة ، او البحث عن المبدأ والمصير أساسان مهمان فى الدين والفلسفة ، كما يري ان فكرة الحياة الآخرة من أهم أركان الأديان السماوية ، وان مشكلة الخلود والابدية من أدق المشاكل الفلسفية ، ولذلك لا نجد ثمة دينا الاّ قال كلمته فى البعث والحياة الثانية كما لا نجد ثمة فلسفة الا قالت فى الخلود كلمتها بالايجاب أو بالسلب صريحا او غامضا.

فالاديان التى تعتمد قبل كل شىء – على الوحى – تعتبر فكرة الخلود والنشأة الثانية من الغيبات التي لا يمكن معرفة حقيقتها وكيفية حصولها بالعقل البشرى دون الاستعانة بالوحى الالهى. لانها خارجة عن دائرته ، لا طاقة له بمعرفتها من حيث انها من الغيبات.

أما الفلسفة التى تعتمد على العقل وحده وتؤمن بقدرته على حل جميع المشاكل

الفكرية فهى تحاول بوسائلها العقلية معرفة أسرار ما وراء الطبيعة ومنها حقيقة الخلود وكيفية الحياة بعد الموت. فمن هنا نجد الباحثين العقليين من أقدم تاريخ الفكر الانسانى الى يومنا هذا يتعرضون الى هذا الموضوع. ومنهم من ينكره ، ومنهم من يؤمن به ومنهم من يتوقف فى أمره أو يقوم بالتوفيق بين عقله ودينه.

ومن هذه النظرات العقلية نشأت اتجاهات مختلفة وبالتالى نتجت خلافات ومذاهب عدة فى مسألة واحدة.

ولما اقتنع كل فريق بصدق وجهة نظره وفساد ما ذهب اليه غيره دافع عنها بكل وسائله وألف كتبا لاثبات مذهبه او افساد مذهب خصومه ودار بين هؤلاء جميعا جدل عنيف استمر زمنا طويلا، وتأثر الناس بتلك الآراء وتفرقوا شيعا وأحزابا وذهب من ذهب الى روحية صرفة، او الى مادية بحتة، او الى شيوعية إلحادية وتحير الناس، وتذبذب الشباب بين تلك الافكار المتضاربة المتطاحنة ، وتحلل من تحلل من كل قيم روحية او فضائل خلقية او معايير اجتماعية.

ومن هنا اقتنعنا من جديد ان فكرة البعث التي يترتب عليها المسئولية والجزاء فى حياة ثانية كما تصورها الأديان السماوية من أهم البواعث لقيام مجتمع فاضل أساسه احترام حقوق الغير والوقوف عند كل ما يتطلبه الحياة الفاظلة العادلة ولذلك عقدنا العزم -كمتخصص فى علم العقيدة والفلسفة- على اختيار هذا الموضوع الدينى الفلسفى الخطير، وتصوير رأى المتكلمين والفلاسفة عن طريق عرض المذاهب الرئيسية المشهورة وعرض آراء أقوى الفلاسفة تأثيرا فى الفكر الانسانى منذ أقدم العصور الى وقتنا هذا عرضا محايدا، ثم مناقشة تلك المذاهب والآراء وفحصها حتى نتمكن من تبيين الرأى الصحيح والرآى الغير الصحيح بين تلك الأفكار المتضاربة والمذاهب المتعارضة ونخرج من بحثنا بثمرة مرضية نطمئن اليها ويطمئن معنا القارئ الكريم كذلك.

ولكن البحث فى مثل هذه الموضوعات الخطيرة، والمقارنة بين تلك الافكار الدقيقة – بل غامضة أحيانا– وفهمها فهما صحيحا ، ثم الحكم بصحتها أو فسادها واختيار الفكرة الصحيحة من بينها يتطلب من الباحث ان يكون ملما بأطراف هذا البحث الواسع، دارسا العقيدة الدينية، والفلسفة فى مراحلها وعصورها المختلفة دراسة مركزة ، كى يستطيع ان يتابع تلك الأفكار ويعرضها عرضا صحيحا، ثم يستخلص منها الحق الذى يطمئن اليه. ولا شك ان مثل هذا العمل يتطلب من الباحث ايضا دقة فى الفهم، واحكاما فى المنهج ، وقدرة على التنسيق وحسن العرض والمثابرة الفائقة في تذليل الصعاب اثناء بحثه. فرجعت الى نفسى قبل الاقدام على هذا المشروع الكبير، وتفكرت طويلا فترددت كثيرا، ولكنى فى النهاية اعتمدت على الله العلى القدير وعلى عهدى الطويل فى دراسة العلوم العقلية على طريقة أزهرية دقيقة، وتوكلت على الله وطلبت العون والتوفيق منه فشرعت فى الكتابة بلغة تحملت فى سبيل تعلمها كل ما يخطر بالبال قاصدا فيه رضا ربى واشباع نفسى . وقد لاقيت أثناء هذا البحث عناء لاحد له وصعابا قد لا يخطر بالبال تصورها.

وبعد ذلك كله أقول : فانى اذا وفقت فى تقديم كتاب يفيد قراء العربية ويملأ فراغا فى ميدان الداراسات الاسلامية والفلسفية فسوف اكون سعيدا بكل معانى السعادة وشاكرا الله الموفق بكل معانى التشكر والتبجيل.

وبعد هذه الكلمة الموجزة فى بيان أهمية هذا الموضوع بسبب اختياره والاشارة الى ما قابلته اثناء تحضيره من صعاب ، اود ان أعطى فكرة سريعة عن الموضوعات التى اشتمل عليها هذا البحث:

لما كانت طبيعة هذا البحث تتطلب منى تحديد المعانى والمفاهيم التى استعملها اثناء بحثى عقدتُ قبل كل شيء فصلا خاصا لتحديد معانى البعث والمعاد والحشر

والنشر، والصلة بينهما بقطع النظر عن بيان معنى الخلود من حيث انه معروف لدى الدارسين.

ثم عقدت فصلا آخر لاعطاء فكرة موجزة عن المذاهب المشهورة في البعث قبل الخوض فى بيان تفاصيل الآراء والمذاهب وجعلتهما بابا واحدا.

ثم خصصت لمذاهب المتكلمين بابا يتكون من فصلين، عرضت فى كل منهما مذهبا بجميع اطرافه وتفاصيله وذكرت ادلتهم العقلية والشرعية على ما ذهبوا اليه وجعلتهما الباب الثانى.

ثم خصصت لمذاهب الفلاسفة عامة بابا مستقلا يتكون من اربعة فصول والملحقين وجعلتهما بابا ثالثا. وذكرت فى تلك الفصول آراء الفلاسفة الاسلاميين جميعا والآلهيين والماديين عامة من أقدم العصور الى عصرنا هذا مختارين منهم اكثرهم شهرة واقواهم فكرة واوسعهم تاثيرا في عصرهم وما يليه من العصور مع كلمة موجزة عن تاريخ حياة كل منهم فى الهامش.

وقد عرضت فى الفصل الاول «الكندى» و «اغسطين» و «توما الاكويثى» لانهم يتجهون اتجاها واحدا هو القول البعث الروحانى والجسمانى معا.

ثم خصصت الفصل الثانى لعرض آراء «ارسطو» فى النفس والخلود من حيث ان له مذهبا خاصا فى الخلود.

ثم عرضت فى الفصل الثالث مذهب الروحيين فى الخلود مفصلا تحت عناوين رئيسية شرحت فيها حقيقة النفس وما يتطلبه لفهمها وخلودها بعد مفارقتها للبدن عند «سقراط» و «افلاطون» و «افلوطين» من فلاسفة اليونان، وعند «اخوان الصفا» و«الفارابى» و «ابن سينا» و «ابن باجه» و «ابن طفيل» و «ابن رشد» من فلاسفة الاسلام تحت عنوانين رئيسيين هما حقيقة النفس والخلود.

الاسلام تحت عنوانين رئيسيين هما حقيقة النفس والخلود.

وعند «ديكارت» و «برجسون» من فلاسفة المحدثين فى المحلق الثانى لذلك الفصل.

وشرحت فى باقى الموضوعات آراء من تكلّم فيها من الفلاسفة وختمت هذا الفصل بذكر أدلتهم المشتركة على ما ذهبوا اليه.

واعطيت فى الملحق الاول فكرة عاجلة عن القائلين بالتناسخ مع الرد عليهم.

وقد عانيت فى هذا الفصل كثيرا من الصعوبات اثناء استخلاص راى «ابن سينا» و«ابن رشد» فى حقيقة النفس وخلودها ومصيرها وخاصة فى تحقيق رأيهما فى البعث الجسمانى. وقبل ذلك فى تحقيق رأى «الغزالى» وأرسطو فيما ذهبا اليه. وكان طبيعيا منى لفهم ارائهم فى البعث والخلود التعرض الى ارائهم فى حقيقة النفس وصلتها بالبدن كما ورد فى كتبهم ومؤلفاتهم المختلفة.

وبعد ذلك خصصت الباب الرابع لعرض مذهب منكرى البعث مطلقا اى مذهب الماديين قديما وحديثا ، وتعرضت فيه لمذهب «ديموقريطس» و «ابيقور» من فلاسفة اليونان، ثم أعطيت فكرة موجزة عن الماديين في العصر الحديث.

وبعد عرض المذاهب وأهم الآراء جميعا جعلت الباب الرابع خاصا لمناقشة تلك المذاهب واختيار المذهب الحق فى نظرى مع مناقشة أدلة الخصوم وإقامة أدلة على ما ذهبتُ اليه.

وبعد ذلك كله جعلت في الخاتمة بحثين:

الأول : فى بيان حكم الايمان بالبعث والانكار له فى نظر الشرع

الثانى: فى بيان حكمةالبعث وفائدته بالنسبة للاخلاق والمجتمع.

ولما تصورت ان ما عرضته من الآراء والأفكار هى آراء الرجال والمفكرين الذين

المعاصرين الذين يعرف بعضهم شخصيا ويحترم رأيه الشخصى كل الاحترام رأيت ان أجرى **« الاستفتاء » بين رجال الدين والمفكرين فى العالم الاسلامى والعربى والعالم الغربى أيضا** بطريقة المراسلة والمقابلة الشخصية الممكنة لاتمام موضوع هذا البحث الخطير اولا، واعطاء فكرة كاملة للقراء ثانيا وان كان ذلك ليس عادة متبعة فى كتابة رسائل تناقش للحصول على درجة علمية. **أرجو ان يعتبره الاساتذة الاجلاء « بدعة حسنة » لا يُؤاخذ المرء عليها. « انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى »** فان هذا الامر قد كلفنى كثيرا واخذ منى وقتا كبيرا.

وقد جمعت تلك الرسائل المرسلة الىّ لانشرها بالنص الكامل فى الملحق الذي الحقته لهذا الكتاب خدمة للعلم والدين.

وأرى من واجبى هنا أن أقدم لهؤلاء الأساتذة والعلماء الذين تكرموا وساهموا فى هذا المشروع العلمى بارسال ارائهم القيمة وبيان أفكارهم النيرة أقدم لهم ولكل من وَجّهنى من أساتذتى الأفاضل بإرشاداتهم القيمة واجب الشكر والاجلال والتقدير. ولعل الذين لم ويُساهِموا فى هذا الاستفتاء العملى بإرسال آرائهم معذورون إما من ناحية مشاغلهم العلمية الكثيرة، أوعدم إقتناعهم بهذا النوع من الإستفتاء ولهم ما رأوا مشكورين.



هذه هى النظرة العاجلة فى محتويات هذا البحث وما بذلته من جهود لمعرفة حقيقة هذه المشكلة قاصدا الحق وحده فان الحق أحق أن يُتّبع.

أسأل الله تعالى ان يجعل عملى هذا خالصا لوجهه الكريم مكللا بالنجاح ومسهما فى الجهود المبذولة والبحث العلمى. والله ولى التوفيق.

القاهرة فى: ١٦ جمادى الاولى ١٣٨١ هـ

٢٦ اكتوبر ١٩٦١ م

على أرسلان آيدين

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الرسالة للجنة الممتحنة

سيدى الرئيس، أساتذتى الكرام، أيها السادة

يسرنى أن اقدم لكم رسالتى فى موضوع **«البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة».**

وقبل تقديمها، وبيان ما احتوته من أبواب وفُصول، وما اشتملَتْ عليه من موضوعات وبحوث، **أود أن أبين أولا أهمية هذا الموضوع، وسبب اختيارى له:**

إننىّ تفكرت كثيرا فى اختيار موضوع ينشرح له صدرى بحيث أستطيع أن أبحث فيه بكل رغبة ونشاط، وأخرج منه فى النهاية بثمرة طيبة تفيد العلم والقراء إفادة حسنة، ويملأ فراغا (ملموسا) فى ميدان الدراسات الإسلامية والفلسفية.

ولهذا الغرض بدأت استشير أساتذتى الأجلاء بعد الانتهاء من دراستى بقسم الدراسات العليا. وقد اقترح علىّ كل من هؤلاء الاساتذة موضوعات عدة، بعضها فلسفية صرفة، وبعضها دينية بحتة، والبعض الآخر منها كان مشتركا بين الدين والفلسفة. وكنت أنا من جانبى، راغبا فى أن تكون موضوع رسالتى بحثا مهما فى الدين والفلسفة معا، من حيث إنى قُضيت فى دراسة علم العقيدة والفلسفة عامة مدة طويلة، ولأجل ذلك غادرت وطنى وقصدت الأزهر بالذات كأكبر وأقدم جامعة إسلامية فى العالم.

وبعد تفكير وتأمل طويلين إستقرت نفسى واطمأن قلبى الى موضوع «البعث والخلود» من حيث ان الايمان بالبعث الذى تترتب عليه فكرة المسئولية والجزاء من أهم أركان الأديانالسماوية وأن مشكلة الخلود أو المصير بعد الموت من أدق الموضوعات الفلسفية التى شغلت رجال الفلسفة من أقدم عصور الفكر الانسانى الى يومنا هذا. ولذلك لا نجد ثمة دينا الا قال كلمته فى كيفية البعث والحياة الثانية، كما لا نجد ثمة فلسفة الا قالت فى الخلود والأبدية كلمتها بالايجاب أو السلب ، صريحة أو غامضة. فان التفكير فى الحياة الخالدة وكيفيتها بعد هذه الحياة الفانية التى تُعتبر حياة قصيرة جدا بالنسبة للحياة الثانية شئ طبيعى وضرورى لكى يستعد المرء لكسبها ما دام مؤمنا بحقيقتها ووقوعها.

ولما أعلنت عن رغبتى فى البحث فى هذا الموضوع الدينى الفلسفى الخطير الى أساتذتى الكرام وافقوا عليه، وأكدوا بانه موضوع مهم وجدير بالبحث والعناية.

وبعد دراسة هذا الموضوع دراسة تمهيدية، وتكوين فكرة اجمالية عنه للتمكن من وضع المنهج الذى أسير عليه، **رأيت أن الأديان التى تعتمد على الوحى، تعتبر فكرة الخلود والنشأة الثانية من الغيبات التى لا يمكن معرفة حقيقتها، وكيفية حصولها بالعقل البشرى دون الاستعانة بالوحى الإلهى. لأنها خارجة عن دائرة العقل لا طاقة له بمعرفتها من حيث انها من الأمور الغيبية.** ومع ذلك فالأديان والباحثون فى مسائلها اختلفوا فى كيفية البعث، بعد الاتفاق على فكرة البعث نفسه وأنه سيقع.

كما رأيت أن الفلاسفة الذين يعتمدون على العقل وحده، ويؤمنون

بقدرته على حل جميع المشاكل الفكرية يحاولون معرفة حقيقة الخلود وكيفية الحياة الأبدية بعد الموت من أقدم عصور الفكر الإنسانى الى يومنا هذا. **فمنهم من يؤمن بالخلود والابدية، ومنهم من ينكره، ومنهم من يتوقف فى أمره، أو يقوم بالتوفيق بين عقله ودينه.**

ومن هذه النظريات العقلية نشأت اتجاهات مختلفة، وبالتالى نتجت خلافات ومذاهب عدة فى هذه المسألة. ودار بين هؤلاء جميعا جدل عنيف استمر زمنا طويلا. وتأثر الناس بتلك الآراء، وتفرقوا شيعا وأحزابا: وذهب من ذهب الى روحية صرفة، أو الى مادية بحتة..

وتحير الناس، وتذبذب الشباب بين تلك الأفكار المتطاحنة، وتحلل من تحلل من كل قيم روحية أو فضائل خلقية أو معايير إجتماعية.

ومن ذلك تبين لى أن فكرة البعث التى تترتب عليها المسئولية والجزاء فى حياة ثانية كما تصورها لنا الأديان السماوية، هى من أهم البواعث على قيام مجتمع فاضل أساسه احترام حقوق الغير، والوقوف عند كل ما تتطلبه الحياة الفاضلة العادلة.

ولذلك عقدتُ العزم على المضى فى بحثى، وتصوير رأى المتكلمين والفلاسفة عن طريق عرض المذاهب الرئيسية المشهورة، وعرض آراء أقوى الفلاسفة تأثيرا فى الفكر الإنسانى من أقدم عصورهم الى وقتنا هذا عرضا محايدا، ثم مناقشة تلك المذاهب والآراء وفحصها حتى اتمكن من تبين الرأى الصحيح والرأى غير الصحيح من بين تلك الأفكار المتضاربة والمذاهب المتعارضة

وأخرج من بحثى بثمرة طيبة أطمئن اليها ويطمئن معى كل مَن يطلّع عليه.

ولكن البحث فى مثل هذه المضوعات الخطيرة والمقارنة بين تلك الأفكار الدقيقة بل الغامضة أحيانا، وفهمها فهما صحيحا، ثم الحكم بصحتها أو فسادها، واختيار الفكرة الصحيحة من بينها يتطلب من الباحث أن يكون ملمّا بأطراف هذا البحث الواسع، دارسا العقيدة الدينية، والفلسفة فى مراحلها وعصورها المختلفة، دراسة مركزة، كى يستطيع ان يتابع تلك الأفكار ويعرضها عرضا صحيحا، ثم يستخلص منها الحق الذى يطمئن اليه. ولاشك أن مثل هذا العمل يتطلب من الباحث ايضا دقة فى الفهم، وإحكاما فى المنهج، وقدرة على التنسيق وحسن العرض، والمثابرة الفائقة فى تذليل الصعاب اثناء بحثه. فرجعت الى نفسى مرة اخرى قبل الخوض فى هذا البحث العميق وقبل الشروع فى الكتابة، وتفكرت طويلا، فترددت كثيرا. ولكنى فى النهاية اعتمدت على الله العلى القدير وعلى عهدى الطويل فى دراسة العلوم العقلية على طريقة أزهرية دقيقة، وتوكلت على الله وطلبتُ العون والتوفيق منه، فشرعت فى الكتابة بلغة تحملت فى سبيل تعلمها كل ما يخطر بالبال قاصدا فيه رضا ربى وإشباع نفسى.

وقد لاقيت أثناء هذا البحث عناء لا حد له وصعابا كثيرة سأشير الى أهمها أثناء عرضى ما اشتمل عليه هذا البحث من موضوعات...



بعد هذه الكلمة الموجزة فى بيان أهمية هذا الموضوع، وسبب اختياره، أحب أن أعرض ما احتوته رسالتى هذه من أبواب وفصول، وما اشتملت عليه من موضوعات وبحوث:

تتكون هذه الرسالة من مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة: أولها ملحق يحتوى على خمسة وعشرين رسالة أرسلها اليّ خمسة وعشرون عالما من رجال الدين

ورجال الفكر فى العالم العربى والإسلامى، والعالم الغربى أيضا اجابة على «الإستفتاء العلمى» الذى أجريته بين هؤلاء العلماء والمفكرين فى أمر البعث وكيفية الحياة الثانية.

وقد آثرت ان أعرض أولا المذاهب الرئيسية الشمهورة فى البعث عرضا محايدا، ثم خصصت لمناقشتها وفحصها بابا مستقلا. لأن أثناء عرض المذاهب والآراء قد تطول، وتخل بعرض المذهب نفسه، وقد تتعارض مع الحياد أثناء عرض المذاهب والآراء. أما إذا عرضنا المذهب المعين والفكرة المعينة بعناصرها وأطرافها عرضا محايدا، وفهمناها فهما جيدا، وسلكنا نفس المنهج أثناء عرض المذاهب والآراء جميعا، ثم ناقشنا كل مذهب على حدة فى فصل مستقل على ضوء فهمنا السابق فاننا نتمكن بسهولة من تبين ميزة كل مذهب وما يرد عليه، ونستطيع بذلك أن نهتدى الى الحق وإختيار الرأى الصحيح من بين تلك الأفكار والمذاهب. ولاشك أن الوصول الى إختيار المذهب الحق فى هذه المسألة الخطيرة هو الغاية المطلوبة من بحثنا هذا.

ولذلك خصصتُ لمذاهب المتكلمين بابا خاصا، ولمذاهب الفلاسفة بابا مستقلا، ثم خصصت لمناقشة المذاهب الرئيسية المعروضة واختيار المذهب الصحيح من بينها بابا مستقلا ايضا.

وقبل ذلك كله عقدتُ بابا يتكون من فصلين : وهو الباب الأول:

الفصل الأول: لبيان معانى البعث والمعاد، والحشر والنشر لغة، واصطلاحا والصلة بينها حيث أن هذه الكلمات يتكرر استعمالها على لسان المتكلمين والفلاسفة ويتردد ذكرها فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية فى معرض الحديث عن البعث، حتى نكون على بصيرة من أمرنا.

والفصل الثانى : لبيان المذاهب الرئيسية والآراء المشهورة فى البعث إجمالا، حتى أعطى للقارئ فكرة عما قيل فى هذه المسألة الخطيرة والركن العظيم من أركان الأديان السماوية.

لأن الفكرة الإجمالية فى أى مسألة من المسائل التى اختلف فيها الباحثون وذهبوا الى مذاهب وآراء مختلفة وأكثروا فيها الكلام بالشرح والتوضيح تجعل القارئ على بصيرة من أمره من حيث احاطته بالآراء والأفكار المختلفة فى الموضوع الذى يريد البحث عنه. **والتفصيل بعد الإجمال يكون أوقع فى النفوس، وأثبت فى الأذهان** . ثم أن هذه الأحاطة السريعة والحصول على المعرفة المجملة فى زمن وجيز قد تحركان عند القارئ غريزة حب الاطلاع والتزود بمعرف جديدة وتدفعانه الى الوقوف على تفاصيل ما قيل فى الموضوع الذى أمامه.

وقد أعطيتُ فى هذا الفصل فكرة عاجلة عن المذاهب الخمسة المشهورة وهى: المذهب القائل بالبعث الجسمانى فقط، والمذهب القائل بالبعث الجسمانى والروحانى معا، والمذهب القائل بالمعاد الروحانى فقط، ومذهب الماديين الذين ينكرون البعث والخلود مطلقا، والمذهب المعروف بالتوقف الذى حكى عن الفيلسوف الطبيعى اليونانى **« جالينوس الطبيب. »**

والمذهبان الأولان للمتكلمين عامة، والثلاثة الباقية للفلاسفة الإلهيين منهم والطبيعيين.

ثم انتقلت الى الباب الثانى وخصصته لعرض مذاهب المتكلمين فى البعث تفصيلا. وعقدتُ فيه فصليْن لعرض مذهبين رئيسيين: أولهما: لجمهور

المتكلمين، والآخر للمحققين منهم.

عرضت فى الفصل الأول مذهب جمهور المتكلمين أعنى به المذهب القائل بالبعث الجسمانى فقط.

ولفهم أساس مذهبهم فهما دقيا، وشرح فكرتهم شرحا وافيا رأيت ان ابحث أولا عن **حقيقة الإنسان وهويته من حيث تكوينه،** ثم عن **حقيقة النفس والروح عندهم.** لأننا لا نستطيع أن نفهم سر قولهم بالبعث الجسمانى فقط إلا إذا عرفنا تكوين الإنسان وحقيقته ، والنفس وماهيتها فى نظرهم، لأنهم لو رأوا أن الأنسان يتكون من جسم مادى ومن شئ غير مادى لا يمكن أن يقولوا بأن البعث الجسمانى فقط إذ الإنسان فى هذه الحالة مكون من البدن والروح أو النفس التى هى سبب الحياة والشعور والإدراك فى الإنسان فلا يمكن أن يبعث الإنسان بالبدن دون الروح إذ لا حياة بلا روح.

ومن هنا كان لزاما عليّ أن أبحث عن حقيقة الإنسان وتكوينه وعن حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

وتبينت من كلامهم أن الإنسان مكون من جسمين مختلفينْ بالماهية: أحدهما جسم كثيف وهو البدن ، والأخر جسم لطيف نورانى سار فى البدن سريان النار فى الفحم، والماء فى الورد. وهو الروح أو النفس. وهى جسم حى لذاته (مخالف بالماهية للجسم الذى تتولد منه الأعضاء). فبقاؤها فى البدن سبب للحياة ، وانتقالها عنه سبب للموت. هذا هو رأى الجمهور منهم.

وعلى ذلك فالمعاد من الانسان هو بدنه المركب من هذين النوعين من الجسم. فقولهم ان المعاد جسمانى فقط مبنى على أن الروح جسم أيضا أى أنه جسم لطيف وبالتالى أنه ليس جوهرا مجردا.

فَالْمَعادُ عندهم إذن جسمان : لطيف وهو الروح أو النفس ، وكثيف وهو البدن ولما كان كل منهما جسما، فقد عبروا عن المعاد بانه جسمانى فقط من حيث ان هذا القول يتضمن إعادة الروح ايضا.

وقد ذكروا على جسمية النفس ادلة عدة لخصتها بعد بيان حقيقتها عندهم، ثم ذكرتُ أدلتهم على خلودها بعد فناء البدن.

ولما اختلفوا فى كيفية اعادة الجسم الى الحياة يوم البعث، وذهب الجمهور منهم الى أن الإعادة بايجاد بعد الفناء والعدم، لأن إعادة المعدوم بعينه جائزة، وذهب فريق آخر منهم الى أنها عن تفريق أي انه تعالى لا يُعدم الأجزاء اعداما بل يُفَرِّقُها، ويُزيل التأليف عنها ثم يُرَكِّبها يوم البعث بجمع تلك الأجزاء وإعادة التأليف اليها وخلق الحياة فيها مرة أخرى، لما اختلفوا فى هذه المسألة عقدتُ لأجلها بحثا مستقلا وذكرتُ أدلة كل فريق وما استندوا اليه من النصوص الشرعية التى تُؤيد وجهة نظرهم.

وبعد ذلك كله ختمت عرض هذا المذهب بذكر الأدلة المشتركة على امكان البعث الجسمانى وانه سيقع. **فذكرت فى المقام الأول** أعنى مقام إثبات الجواز العقلى الدليل العقلى أولا، والآيات الدالة على إمكان إعادة الأجسام الى الحياة ثانيا. **ثُم ذكرتُ فى المقام الثانى** (أعنى مقام إثبات أن البعث الجسمانى سيقع) ذكرت فيه الدليل السمعى المعتمد عند أهل السنة حيث جمعت فيه الآيات المحكمات التى تدل على ما ذهبوا اليه دلالة واضحة والتى لا تحتمل التأويل.

وبعد ذكر الدليل السمعى المعتمد على ذلك ذكرت الأدلة العقلية التى ذكرها الإمام الرازى والمعتزلة.

وبعد ذلك عرضت فى الفصل الثانى مذهب المحققين من علماء الإسلام ومنهم الإمام الغزالى أعنى المذهب القائل بالبعث الجسمانى والروحى معا.

وأهم ما فى هذا المذهب هو رأيهم فى النفس الناطقة بأنها ليست جسما ولا عرضا، بل جوهرا مجردا. وهو الفارق القوى بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط. بل هو الباعث الحقيقى لتفردهم بهذا القول . لأن أصحاب هذا المذهب يقولون مثل الأولين بالبعث الجسمانى، ويشتركون معهم فى الأدلة على هذه الدعوى، ويقفون معهم أمام خصومهم.

ولكنهم بعد هذا الاتفاق على حَقّيَة البعث الجسمانى وإقامة الأدلة على امكانه وأنه سيقع ، لّما اختلفوا فى حقيقة النفس الانسانية وتمسك جمهور المتكلمين بجسميتها، والمحققون منهم بتجردها **قال الأولون بالبعث الجسمانى فقط، وقال المحققون بالجسمانى والروحانى معا. ومن هنا يتضح ان محل النزاع بينهم هو القول بتجرد النفس وعدم تجردها.**

لهذا السبب ذكرت أدلة المحققين العقلية والنقلية مفردة فى هذا الفصل على تجرد النفس وخلودها، بعد بيان حقيقة الانسان والنفس عندهم.

وبعد ذلك ذكرتُ رأيهم فى كيفية اعادة الأجساد الى الحياة.

ولما كانوا يرون أن الثواب والعقاب فى الآخرة من نوع الأعمال فى هذه الدنيا فثواب الأخرة وعذابها نوعان: أحدهما روحانى والآخر جسمانى، لما كان رأيهم كذلك بينتُ اللذات والآلام الآخروية عندهم كما ذكرت الآيات الدالة على نعيم الجنة وأنواعه، وعلى عذاب الجحيم وأنواعه.

ثم ختمت عرض هذا المذهب بذكر أدلتهم على البعث الروحانى والجسمانى معا مع الأشارة الى الآيات الدالة على المعاد الروحانى.

ولما رأيت أن الباحثين اختلفوا فى رأى الأمام الغزالى في البعث، وظن البعض منهم أنه يُنكر البعث الجسمانى، حُقّقتْ رأيه فى هذه المسألة ووصلتُ الى أنه يقول بالبعث الجسمانى والروحانى معا مستندا فيه الى النصوص الصريحة المذكورة فى كتبه. وقد لاقيتُ أثناء التحقيق عناء شديدا من حيث كثرة كتبه وندرة وجود البعض منها، ومن حيث رغبتى الشديدة فى أن يكون تحقيقى معبرا عن حقيقة رأيه بقطع النظر عن الاعتبارات المختلفة، والغيرة الدينية.

ولما انتقلت الى الباب الثالث الذى خصصته لعرض مذاهب الفلاسفة من اقدم عصورهم الى عصرنا هذا، كان العناء أشد والصعوبات أكثر. ولاسيما عند تحقيق رأى ابن سينا وابن رشد فى البعث الجسمانى، وتحقيق رأى أرسطو فى حقيقة الخلود عنده وما اذا كان ذلك شخصيا أو كليا.

ويتكون هذا الباب من أربعة فصول وملحقين:

عرضت فى الفصل الأول: آراء ثلاثة فلاسفة الذين تاثروا تأثرا قويا بوجهة نظر عقيدتهم الدينية والذين اتجهوا اتجاها واحدا هو القول بالبعث الروحانى والجسمانى معا وان اختلفوا فى نوع الجسمية.

وهؤلاء هم : «الكندى» – أول فيلسوف عربى مسلم، «والقديس أوغسطين» «والقديس توما الاكوينى» من فلاسفة العصر الوسيط.

وقد عرضت آراء كل منهم مستقلة فى حقيقة الإنسان والنفس وخلودها وما يتعلق بها من بحوث وبينت وجهة نظرهم فى بعث الأجساد.

وقد آثرتُ عرض آرائهم في الفصل الأول لأنهم يشتركون فى الرأى مع المتكلمين القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا الذين عرضتُ مذهبهم قبل هذا الفصل مباشرة. فعرض مذهب الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحانى الذى سنذكره فى الفصل الثالث من هذا الباب والذى طال الكلام فى عرضه يقطع الكلام فى عرض المذهب الشمترك بين المتكلمين والفلاسفة. وذلك ليس سيرا طبيعياً فتجنباً ولذلك عرضتُ آرائهم قبل عرض آراء غيرهم من الفلاسفة.

ثم حققت فى الفصل الثانى رأى أرسطو فى البعث والخلود وخصصت له هذا الفصل لأننى بعد البحث والتحقيق وصلت الى أن له رأيا خاصا فى خلود النفس يختلف عن رأى المثبتين له والمنكرين عليه. ولذلك لا يدخل فى مذهب المثبتين للبعث الروحانى من حيث أنه لا يقول بخلود النفس الإنسانية، ولا يدخل فى مذهب المنكرين له من حيث أنه يقول بخلود «العقل الفعال» الذى هو قوة من قوى النفس الإنسانية وجزء منها.

أما سبب تقديم رأيه على غيره من الفلاسفة وعرضه فى هذا الفصل بالذات فلأنه أقدم من أكثر الفلاسفة الذين سوف أذكر آراءهم أثناء عرض المذهب الروحانى **وأن هؤلاء الفلاسفة جميعا تأثروا بآراء أرسطو فى النفس،** ثم أن العودة الى بيان رأى فيلسوف عاش فى القرن العشرين مثل **« هنرى برجسون »** أمر غير طبيعى. ولذلك كله حققتُ رأيه قبل عرض أهم وأكبر مذهب فلسفى فى البعث والخلود أعنى المذهب القائل، بالمعاد الروحانى فقط.

ثم عرضتُ فى الفصل الثالث مذهب الفلاسفة الإلهيين عامة والإسلاميين

خاصة أعني به المذهب القائل بالمعاد الروحانى فقط فجمعتُ آراء أشهر الفلاسفة الإلهيين من أقدم العصور الى عصرنا هذا تحت عناوين رئيسية مختاريين منهم أكثرهم شهرة، وأقواهم فكرة وأوضحهم تأثيرا فى عصرهم وما يليه من العصور **وهم : سقراط وأفلاطون وأفلوطين من فلاسفة اليونان، وإخوان الصفاء، والفارابى، وابن سينا، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد من فلاسفة الإسلام، فعرضت آراءهم جميعا فى حقيقة الإنسان والنفس والعلاقة بينهما وخلودها بعد فناء الجسم** وما يتعلق بها من بحوث وما تدل على تجردها وروحانيتها وخلودها من الأدلة، **مع تحقيق رأى ابن سينا وإبن رشد فى البعث الجسمانى وبيان انكارهما له.**

ثم ذكرت موقف فلاسفة الإسلام إزاء النصوص الدينية المتعلقة بحقيقة الجنة والنار واللذات والآلام الجسمانية فيهما، وبعد ذلك كله ذكرتُ أدلتهم على **«استحالة اعادة المعدوم بعينه»** وختمت هذا الفصل الطويل بذكر أدلتهم الشمتركة على امتناع البعث الجسمانى وبذلك تم وكمل عرض المذهب نفسه.

ثم ألْحقتُ بهذا الفصل ملحقين: ذكرتُ فى الملحق الأول: **«مذهب القائلين بالتناسخ مع الرد عليهم»** من حيث إنه ليس مذهبا من المذاهب الرئيسية حتى أؤخر مناقشته الى باب المناقشة بل هو مذهب فرعى لذا ذكرته فى الملحق الأول لصلته الوثيقة بآراء بعض الفلاسفة الذين ذكرت آراءهم فى الفصل الثالث.

وفى الملحق الثانى: ذكرت رأى «ديكارت» و«برجسون» اللذين إخترتهما كأكبر وأشهر ممثلين للمذهب الروحانى فى العصر الحديث وذكرتُ رأيهما فى النفس ومغايرتها لبدن وصلتها به وخلودها بعد فنائه، ذكرت رأيهما فى هذا الملحق منفصلا عن آراء الفلاسفة الإلهيين الروحيين السابقين من حيث **إن «فكرة البعث**

والخلود» عند الفلاسفة المحدثين عامة، وعند ديكارت وبرجسون خاصة، فكرة من لون جديد بحيث لا تساعدنا كثيرا فى عرض مذهب المعاد الروحانى وفهمه بمعناه المعروف عند المتكلمين والفلاسفة المتقدمية. **ولذلك ذكرتُ رأيهما فى ملحق مستقل** وأكتفيتُ بهما عن ذكر غيرهما كممثلينْ للروحية الفلسفية الحديثة.

ثم عرضت فى الفصل الرابع مذهب النكرين للبعث والخلود مطلقا. وهم الفلاسفة الماديون فى كل عصر قديما وحديثا، بناء على زعمهم ان كل شئ فى الوجود ينشأ من المادة ويرجع اليها فلا وجود للمجردات ولا أرواح غير مادية وليست هناك حياة بعد الموت ولا خلود بعد الفنى !! ؟ كما حكى وعبّر عنهم القرآن الكريم بقوله تعالى:

«وَقَالُوا ما هِيَ اِلاَّ حَيَاتنا الدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا، وَمَا يُهْلِكُنا اِلاَّ الدَّهْرُ»

ولذلك زعموا ان السعادة والشقاوة بحسب اللذات والآلام الحسية فى هذه الحياة الدنيا. فالإنسان كسائر الحيوان والنبات إذا مات فات.!

ومن هنا اكتفيتُ بذكر رأى أبى الماديين «**ديمقريطس**» ثم رأى «**أبيقور**» من فلاسفة اليونان القدامى. وبالإشارة الى مذهب الماديين المحدثين عامة.

وبذلك انتهيتُ من عرض مذاهب الفلاسفة عامة، قديما وحديثا، بل انتهيتُ من مهمة عرض المذاهب جميعا.

ثم كان الباب الرابع والأخير لمناقشة المذاهب الرئيسية فى البعث وفحصها لكى أصل الى اخيتار المذهب الصحيح فى نظرى . ولا أرى داعيا للاشارة إذ أن مناقشة المذاهب وفحص الآراء واختيار المذهب الصحيح من بينها كان أهم عمل فى هذا البحث، وخاصة مناقشة المذهب المادى وابطال وجهة نظرهم حتى

نستطيع أن نثبت أولا فكرة البعث مطلقا حيث أنهم ينكرون فكرة الخلود والحياة الثانية من أساسها.

ولذلك خصصتُ الفصل الأول لمناقشة الماديين حيث دار النقاش بين المثبتين للبعث مطلقا وهم المتكلمون والفلاسفة الإلهيون، وبين هؤلاء المنكرين للبعث مطلقا وهم الفلاسفة الماديون ومن نحا نحوهم.

وقد حاولتُ فى هذا الفصل هدم مذهبهم من أساسه وإثبات عجز الماديين عن تفسير الإدراك والشعور والحياة العقلية فى الانسان. وكان موقفى معهم موقفا سلبيا حيث أخرت الموقف الايجابى المثبت الى الفصل الرابع أثناء تقرير المذهب الصحيح.

وبعد الإنتهاء من النقاش الدائر بين المثبتين والمنكرين عامة انتقلتُ **الى الفصل الثانى** وبينتُ النقاش الدائر بين المثبتين للبعث الجسمانى وهم المتكلمون عامة والمنكرين له وهم الفلاسفة الإلهيين عامة.

وقد عُنيْتُ فى هذا الفصل بابطال الأدلة التى يعتمد عليها فلاسفة الإسلام فى انكار البعث الجسمانى واكتفيتُ بالإشارة الى تخبطهم فى آرائهم المتعلقة بمصير الإنسان بعد الموت **وذكرت فى الهامش مناقشة الإمام الغزالى لوجهة نظر هؤلاء الفلاسفة فى إنكارهم البعث الجسمانى.**

وبعد ذلك كله ناقشتُ فى الفصل الثالث مذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط وبينت فيه قوة أدلتهم على إمكان البعث الجسمانى وأنها كافية لأثبات ما ذهبوا اليها.

ثم عقدتُ الفصل الرابع لبيان المذهب الحق فى نظرى وهو القول بالبعث الجسمانى والروحانى معا. لأن الأدلة التى ذكرتها على اثبات إمكان البعث الجسمانى وأنه سيقع قد تمت، وأن الأدلة التى ذكرها الفلاسفة الروحيون وبعض علماء الإسلام على كون النفس الأنسانية جوهرا روحيا غير مادى وإنها خالدة، قوية تكفى لإثبات المطلوب.

وقد أثبتُ فى هذا الفصل نوعا من البعث أولا بذكر أقوى الأدلة على روحانية النفس وخلودها وذلك امام الماديين المنكرين للبعث مطلقا.

وبعد ما أثبتُ الشق الأول من المذهب الحق أعنى به روحانية البعث، شرعتُ فى اثبات الشق الثانى من المذهب المختار اعنى به جسمانية البعث وذلك بذكر الأدلة على إمكان البعث الجسمانى وأنه سيقع مع بيان إختيارى فى كيفية إعادة الأجساد الى الحياة، ثم بيان نوعىْ السعادة والشقاوة فى الآخرة أعنى بهما الروحانية والجسمانية منهما.

ولمّا كان إثبات إمكان البعث الجسمانى بدليل عقلى أمام الفلاسفة عامة يتوقف على «اثبات وجود الله» العالم القادر على أحياء الأجساد عن عدم أو عن تفريق بجمع الاجزاء، لما كان الأمر كذلك، ذكرت فى الهامش النصوص المختارة من العلماء المتخصصين فى علم الطبيعة وغيره من فروع العلم فى «اثبات وجود الله تعالى» مع الإشارة الى أهم وأقوى الكتب فى هذا الموضوع.

وبذلك انتهيتُ من مناقشة المذاهب الرئيسية ومن بيان المذهب الصحيح فى نظرى.

ثم بينتُ فى الخاتمة حكم الإيمان بالبعث والإنكار له فى نظر الشرع وحكمة البعث وفائدته بالنسبة للأخلاق والمجتمع.

بهذا العرض السريع أنتهى من تقديم رسالتى.

وقبل أن أختم كلمتى أحب أن أعطى لكم فكرة موجزة عن «الاستفتاء العلمى» الذى أجريته بين العماء والمفكرين وجعلتُ أجوبتَهم ملحقا لرسالتى.

فاننى لَمّا تصورتُ إن ما عرضتُه فى هذه الرسالة منْ المذاهب والآراء هى أفكار رجال الدين ورجال الفلسفة الذين سبقونا وانه قد يشتاق بعض القراء الى معرفة آراء العلماء والمفكرين المعاصرين الذين يعرف بعضهم شخصيا ويحترم رأيه الشخصى كل الإحترام، أقول لما تصورتُ ذلك رأيت أن أجرى استفتاء بين رجال الدين والمفكرين فى العالم العربى والاسلامى، والعالم الغربى أيضا بطريقة المراسلة والمقابلة الشخصية الممكنة لإتمام موضوع هذا البحث أولا وإعطاء فكرة كاملة للقراء ثانيا وان كان ذلك ليس عادة متبعة فى محيط الجامعات أثناء تحضير الرسائل التى تنال بها الدرجات العلمية، فأرجو أن يُعتبر هذا العمل بدعة حسنة.

ولقد خيّل الىّ فى المبدأ ان تنفيذ هذه الفكرة عملية سهلة وان النتيجة مضمونة ولكن التجربة أثبتتْ أنها كانت صعبة أكثر بكثير مما تصورته فى البداية فان كتابة الرسائل بالعربية، ثم ترجمتها الى اللغات الأخرى وطبعها، والاتفاق على طريقة إرسالها، واختيار العلماء والمفكرين من كل بلد اسلامى وغربى، والبحث عن عناوينهم والتردد المتكرر على السفارات العربية والإسلامية وعلى

المؤتمر الإسلامى أيضا، وترجمة الرسائل المرسلة باللغات الأخرى الى العربية، ثم محاولة مقابلة العلماء المقيمين فى مصر، والحصول على مواعيد مناسبة مع أوقاتهم الثمينة، ثم وجوب زياراتهم مرات أخرى كل ذلك أخذتْ منى وقتا طويلا، وجُهدا كبيرا. الاّ أن ذلك كان فرصة سعيدة لى للتشرف بعلماء مصر الأفاضل والأساتذة الأجلاء الذين كنت أسمع بهم وأقرأ لهم كثيرا طيلة العشر سنوات الماضية التى قضيتها طالبا للعلم فى هذا البلد الأمين، قلب العروبة النابض ، ومعقد آمال المسلمين فى انحاء العالم الإسلامى، وفى الأزهر المعمور كعبة الثقافة الإسلامية وحامى حمى الدين واللغة.

وقد جمعتُ هذه الرسائل المرسلة الىّ ونشرتها بالنص الكامل فى الملحق الذى ألحقته برسالتى هذه خدمة للدين والعلم.

وأرى من واجبى هنا أن أكرر شكرى الجزيل، وتقديرى العميق لهؤلاء الأساتذة الأجلاء الذين تكرموا واشتركوا فى هذا الاستفتاء العلمى.

ويسرنى أن أعلن هنا أن نتيجة الاستفتاء كانت انتصارا كبيرا لوجهة النظر الدينية والروحية التى يؤيدها العقل السليم وتشهد لها الفطرة السليمة، حيث أجمعّوا على أن البعث حق، وأنه بالروح والجسد وان اختلفوا فى نوع الجسمية.

وبعد :

فهذا ما أردت أن أوجزه تعريفا لحضراتكم برسالتي وما تحويه من بحوث قبل مناقشتها.

وكل أملى أن أكون قد وفقت فى أن أعطيكم فكرة واضحة تتمكنون معها من متابعة المناقشة على صورة أكمل.

أما رسالتى هذه فهى عمل بادئ، وكل عمل بادئ لابد فيه من وجوه النقص، والكمال لله وحده، وقد بذلتُ جُهْدِى فى أن أوفى الموضوع حقه من دقة البحث، وحسن العرض.

وأملى أن يكون توفيقى فى ذلك كله كفاء جهدى فى سبيله.

وما توفيقى إلاّ بالله، عليه توكلت وإليه أنيب. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

القاهرة فى: ١٩٦١/١٢/٣٠

على آرسلان آيدين

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة تقديم

بقلم مشرف الرسالة الأستاذ الكبير الدكتور عبدالحليم محمود

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن مسألة البعث مسألة قد أنكرها قوم يطلق عليهم الامام الغزالى «الطبيعيون» وهم قوم أنكروا البعث مع اعترافهم بالصانع.

لقد اعترفوا بالصانع لمّا رأوه فى عجائب الطبيعة من تناسق محكم لا يمكن أن يكون وليد المصادفة، ولكنهم رأوا أن النفس تابعة للبدن، ولذلك فهى تفنى بفنائه وكانت النتيجة من ذلك أن جحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنّار والحساب.

على هؤلاء وأضرابهم على اختلاف بيئاتهم وأساليبهم يرد القرآن الكريم فى غير ما موضع.

وطبيعيوا العرب لم يكن عندهم فى هذه المسألة منطق جدلى فلسفى وليس لهم من دليل سوى االانكار والاستبعاد:

«وَقالُوا أئذا كُنا عِظاماً وَرُفاتاً أَإِنّا لَمبعُوثُونَ خَلقاً جَدِيداً(١).

«قالَ مَنْ يُحى العِظامَ وَهِىَ رَمِيمٌ(٢)».

(١) سورة الاسراء ٤٩ .

(٢) سورة يس ٧٩ .

والقرآن يرد عليهم بتذكيرهم بمظاهر قدرة الله السائدة فى الكون، وبأنه ليس من العدالة الإلهية أن يترك الإنسان سدى فلا يجازى على ما قدم:

«أيحسب الإنسان أن يترك سدى. ألم يك نطفة من منى يمنى. ثم كان علقة فخلق فسوى. فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى. أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى(٣)».

وفى القرآن الكريم كثير من الآيات التى ترد عليهم مستندة الى مظاهر قدرة الله وعدالته. وفيه آيات متتالية فى آخر سورة يس تحدثت عن رأى منكرى البعث، ثم ردت عليهم ردودا متنوعة مختلفة واضحة قوية . ونحن نذكر هذه الآيات ونذكر تفسير الكندى لها نقلا عن كتاب الكندى للأستاذ أبى ريده:

«قال من يحيى العظام وهى رميم.

قل : يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم.

الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون. أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم. انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون. فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون.»

ويقول الأستاذ أبو ريدة عن تفسير الكندى لهذه الآيات:

«ان فيه يبرز فيلسوفنا الأصول التى تتضمنها هذه الآيات من جهة، ويستخرج النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى وهى :

١ – وجود الشئ من جديد بعد كونه وتحلله السابقين: ممكن بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة، لاسيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم، وإن كان

(٣) سورة القيامة : ٣٦ – ٤٠

لا يوجد بالنسبة لله شئ هو أسهل وشئ هو أصعب هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة:

﴿قُلْ يُحيِيّها الّذى أَنْشَأَهَآ أَوَّلَ مرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٍ﴾

٢ – ظهور الشئ من نقيضه كظهور النار من الشجر الأخضر ممكن وواقع تحت الحس. واذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى.

وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر وهو:

أن الشئ يمكن أن يُوجد من العدم المطلق بفعل الْمُبْدِعِ الحق– هذا الدليل موجود فى الآية:

﴿الّذى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشّجَرِ الْاَخْضَرِ نَاراً فَاِذَآ اَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ.﴾

وقد انتفع به الأشعرى فى إثبات إمكان البعث.

٣ – خلق الانسان أو إحياؤه بعد الموت أيْسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن وهذا هو مضمون الآية:

﴿اَوَلَيْسَ الّذى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلىٰ وَهُوَ الْخَلاّقُ الْعَلِيمُ.﴾

٤ – الخلق والفعل مطلقا مهما عظم المخلوق، لا يحتاج من جانب الله الْمُبْدِعِ لا الى مادة ولا الى زمان – خلافا لفعل البشر الذى لا يتم الاّ فى زمان ويحتاج الى مادة تكون موضوع الفعل وهذا هو معنى آية:–

﴿اِنّمَا اَمْرُهُ اِذَآ اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.﴾

وهذه الآية فى رأى الكندى اجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم

أن الفعل الإلهي المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج الى زمان يناسب عظمته، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر.

لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج الى مدة زمانية أطول، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى، وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة لا يحتاج الى مادة ولا الى امتداد زمانى.

فأى بشر- كما يقول الكندى- يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول، بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله، جل وتعالى، الى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من ايضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميما؟ وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض؟ وأن الشئ يكون من نقيضه؟

كَلّتْ عن ذلك الألسنة المنطقية المتحايلة، وقَصُرَتْ عن مثله نهايات البشر، وحُجِبَتْ عنه العقول الجزئية « اهـ » . (٤)

على أننا لا نترك موضوع البعث دون أن نوجه ذهن القارئ الى هذا التنظير البديع الذى ذكره القرآن الكريم بين الأرض الموات التى يحييها الله فتنبت من كل زوج بهيج والعظام والرفات التى يُحْيِيها الله ويُصورها فيحسن تصويرها:

يَـآ أَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فى رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِى الْأَرْحَامِ مَا نَشَـآءُ اِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا اَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ اِلى اَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَاِذَا اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَـآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَاَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ .﴾

ذلك بِأَنّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وأنه يُحْيِي الْمَوْتىٰ وَأَنَّهُ عَلى كُلِّ شَئٍ قَدِيرٌ وأن

---

(٤) رسائل الكندى ص ٥٧/٥٨ .

السّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيها وأنْ الله يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورَ(٥).

وبعد :

فهذا هو البعث وهو موضوع رسالة الدكتور على آرسلان آيدين التى نقدم لها. بذل فيها جُهْدا مشكورا حتى جاءتْ وافية بالغرض الذى أُلّفَتْ من أجله فى تحقيق مدعم بالأدلة والبراهين.

والله هو المسئول أن ينفع بها طالبى الحق وراغبى البحث الحر البعيد عن التقليد.

وأن يجزى مؤلّفها على صدق نيته فى عمله خير الجزاء.

والله هو الموفق والمعين.

القاهرة فى : ١٣٩٠/٣/١٨ هـ — **دكتور عبدالحليم محمود**

١٩٧٠/٥/٢٠ م — **الأمين العام لمجمع البحوث الاسلامية**

---

(٥) الحج : ٦ – ٧ .

(*) بعد مدة أصبح (رحمه الله) وكيلا للأزهر ثم وزيرا لوزارة الأوقاف وشئون الأزهر ثم أصبح أستاذا أكبرا وشيخا للأزهر الشريف.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم وتقريض

لرسالة «البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة»

بعد أن جمع مؤلف الرسالة هذه آراء كثير من العلماء المعاصرين من مفكرى الإسلام والنصرانية فى موضوع البعث والخلود، ليجعلها ملحقاً لرسالته؛ وبعد ان مضى على هذا العمل نحو سبع سنين، رغب – قبل طبع مؤلّفه– ان تقدم له كلمة يكتبها واحد من أهل بلاده، فطلب منى كتابة كلمة التقديم هذه. وأنا مع استعدادى لإجابة طلبه هذا، ترددت قليلاً بعد أن رأيت بالملحق المشار اليه أسماء جهابذة من علماء الشرق والغرب. فكنت أسائل نفسى: « هل غادر الشعراءُ من متردّم؟ » ولكنى فى النهاية رأيت من اللائق تلبية مثل هذا الطلب من عالم تركى شاب، بذل جهوداً عظيمة فى دراسة هذا الموضوع الجليل، فتوّجتْها جامعة الأزهر بمنح مؤلفها «الأستاذية الدكتوراه» بمرتبة الإمتياز، لأول مرة فى تاريخ هذه الجامعة الإسلامية الكبرى بعد التنظيم الأخير لها.

والحق انى أتذكر انى قرأت فى حينه فى جريدة الأهرام (عدد ٢٤ رجب ١٣٨١ الموافق أول يناير ١٩٦٢) عن مناقشة الرسالة المذكورة لمدة ثلاث ساعات– تخللتْها صلاة العشاء فقط– وانه بعد انتهاء المناقشة، منحت جامعة الأزهر السيد على آرسلان آيدين درجة الدكتوراه بمرتبة الإمتياز. وظهر مع مقال الجريدة عن تلك الجلسة العلمية عدة صور تذكارية. كما انى أتذكر انى قرأت بهذه المناسبة بالجريدة الرسمية ايضا قرار نائب رئيس الجمهورية العربية المتحدة، (السيد حسين الشافعى) بمنح السيد على آرسلان آيدين « شهادة العالمية بدرجة أستاذ فى التوحيد والفلسفة » بتقدير ممتاز من كلية

أصول الدين بجامعة الأزهر. فكان هذا من دواعى سرورى واغتباطى. إذ أن السيد على آرسلان آيدين كان أول طالب تركى نال شرف ذلك المنح. وقد كاد أن يكون من تلاميذى بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة فى عام تأسيسها (١٩٤٩) ومما ضاعف سرورى وابتهاجى، عدا هذا أنه الآن عضو المجلس الدينى العالى للجمهورية التركية بأنقرة وأستاذ التوحيد والفلسفة الإسلامية بالمعهد الاسلامى العالى بمدينة قونية.

وبعد أن تصفحت تلك الرسالة الضخمة أدركت أن مؤلفها حقاً جدير وأهل لما نال من الدكتوراه فى التوحيد والفلسفة. لأنه– وهو العالم الشاب– قد بذل أقصى الجهود مع الدقة العلمية فى جمع معظم المواد المتعلقة بالموضوع، مع النقد العلمي الرصين والايضاحات الوافرة.

ولقد سرّنى كذلك، بعد تصفحى ملحق الرسالة، ان وجدت به أسماء عزيزة على نفسى لبعض العلماء الأعلام فى العالمينْ الاسلامى والغربى. ومنهم أحد أساتذتى (**لويس ماسينون**) وأحد زملائى (**الأستاذ عثمان أمين**) وتجددت بذلك ذكرياتى الباريسية لأكثر من أربعين عاماً مضت.

كما سرّنى كثيراً وجود أسماء لأصدقاء لى، مثل العلامة مصطفى **أحمد الزرقاء وجورج قنواتى وألفرد جيوم.** ثم أسماء عدد من صفوة العلماء الذين لم احظ بعد التعرف اليهم شخصيا، وإنما عرفتهم من خلال آثارهم القيمة، مثل العلامة **أبى الأعلى المودودى** والأساتذة **عمر فروخ ومحمد أبى زهرة ومحمد يوسف موسى،** رحمه الله، وثلاثة علماء من اخواننا الشيعة. وكذلك اسماء رجال العلم والفضيلة الدكتور **عبدالحليم محمود** (الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر) **والدكاترة على**

حسن عبدالقادر (رئيس اللجنة الممتحنة) عبدالحليم محمود وابراهيم لبان وعبدالحميد شقير ومحمد فتح الله بدران (أعضاء اللجنة)

وختاماً أهنئ صديقى الدكتور على آرسلان آيدين بنجاحه الباهر فى تأليف رسالته القيمة راجيا ان تتاح له فرصة نشرها عما قريب. وأدعوْ الله عزّ وجلّ ان يهبه دوام النجاح والتوفيق فى جهوده العلمية وبحوثه الإسلامية فى المستقبل ايضا، خدمةً للعلم ولديننا السمح.

أنقرة فى ١٢ شوال المكرم ١٣٨٨ هـ – أول يناير ١٩٦٩ م.

محمد طيّب اوكيج

أستاذ علوم التفسير والحديث والفقه الإسلامى

بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة وبالمعهد الإسلامى

العالى بمدينة قونية.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريض

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فقد اطلعت على رسالة البعث بعد الموت للحساب والجزاء التى كتبها فضيلة الأستاذ الدكتور على أرسلان آيدين ونال بها من جامعة الأزهر شهادة العالمية من درجة أستاذ بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى.

فأثلج صدرى ما وجدته من شرح عقيدة البعث والخلود والرد على المخالفين من الفلاسفة والطبيعيين وأصحاب المذاهب المرجوحة والفرق الضالة كغلاة الشيعة **بأدلة هي آية فى القوة والوضوح وأسلوب ميسر يتناوله القريب والبعيد وقامت بأعظم واجب على العلماء وهو تيسير شرع الله ودفع الشبه عنه لطلاب الحق** الذين يفتقرون الى الدعاة اليه بالحكمة والموعظة الحسنة.

شكر الله لفضيلة المؤلف ما قدم ونفع برسالته طلاب العقائد الصحيحة والآراء المقطرع بثبوتها من دين الإسلام السمح والهداية الى أن الدنيا متاع والآخرة خير لمن اتقى.

الأستاذ الدكتور أحمد فهمى أبو سنة

مكة المكرمة فى: ٢١ شعبان ١٤١٧ هـ — عضو مجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر

الموافق ٢/١٢/١٩٩٦ م — والأستاذ بالدراسات العليا بجامعة أم القرى

الباب الاول
تحديد معنى البعث والمعاد والحشر والنشر
وبيان المذاهب فى البعث



الفصل الاول : - معنى البعث والمعاد والحشر والنشر والصلة بينها

الفصل الثاني :- بيان المذاهب والآراء فى البعث إجمالا

﴿ الفصل الاول ﴾

تحديد معنى البعث والمعاد والحشر والنشر والصلة بينها

قبل الشروع في الموضوع ، وقبل بيان المذاهب والآراء فى البعث ، وفى حقيقة النفس وخلودها، وقبل التعرض للمناقشة التى دارت بين المتكلمين والفلاسفة فى هذا الصدد، يحسن بنا تحديد المعانى والمفاهيم لكلمات يتكرر استعمالها على لسان المتكلمين والفلاسفة ويتردد ذكرها فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية فى معرض الحديث عن البعث من وجهة النظر اللغوى، ومن وجهة الاصطلاحات الخاصة لكل من المتكلمين والفلاسفة حتى نكون على بصيرة فى أمرنا.

١ – معنى البعث لغة واصطلاحا :–

أما لغة :

فله معان متعددة فى اللغة العربية . منها : « **الإرسال** »، كارسال الرسل و« **الايقاظ** » كايقاظ النائم، و« **الإثارة** » كإثارة الناقة، والحمل على فصل الشئ، و« **الإحياء** » كاحياء الله الموتى.

ويتلخص ما قاله اللغويون في مادة البعث فيما يلي :–

اولا – يقال بعثه يبعثه بعثا: أى أرسله وحده. ويقال : وبعث به أى أرسله مع غيره. كقوله تعالى: « **ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسىٰ وَهٰرُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ** » اى أرسلنا (١) قال فى القاموس المحيط (٢) بعثه : كمنعه أرسله كابتعثه فانبعث .

---

(١) لسان العرب : المجلد الثانى ص ٤٢١ – ٤٢٢

(٢) نفس المرجع المجلد الاول ص ١٣٨

ثانيا – بعثه من نومه بعثا فانبعث : أيقظه وأهبّه.

وفى الحديث : أتانى آتيان فابتعثانى أى ايقظانى من نومى »(٣).

ثالثا – قال فى لسان العرب (٤) : والبعث ايضا الإحياء من الله للموتى » .

ومنه قوله تعالى : «ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ» اى : أحييناكم – وبعث الموتى: نشرهم ليوم البعث ، وبعث الله الخلق يبعثهم بعثا: نشرهم من ذلك.

قال فى الاساس (٥) : ويوم البعث : يوم يبعثنا الله تعالى من القبور. اى : يُخرجنا من القبور إحياء.

اما اصطلاحا:–

فهو عند المتكلمين : احياء الله الموتى وإخراجهم من القبور.

هذه العبارة تتسع فى اطلاقها لجميع ما ذهب اليه المتكلمون فى البعث.

أما من يقول فى كيفية الإحياء انه بجمع الأجزاء الأصلية بعد التفرق فيزيدون عليها ما يكمل به تصوير مذهبهم. فالبعث عندهم : إحياء الله الموتى وإخراجهم من القبور بعد جمع أجزائهم الاصلية.

واما عند القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا فالبعث : إحياء الله الموتى واخراجهم من القبور بعد جمع أجزائهم الأصلية وإعادة الأرواح اليها.

قال السعد (٦): «البعث هو : ان يبعث الله الموتى من القبوربان يجمع أجزائهم

---

(٣) لسان العرب المجلد الثانى ص ٤٢٢

(٤) نفس المرجع نفس المكان

(٥) نفس المرجع الجلد الاول ص ٥٣

(٦) شرح العقائد النفسية ص ٣٩٩ ، ٤٠٠ طبع محمد صبيح

الأصلية ويعيد الأرواح اليها. (٧) ».

اما البعث عند الفلاسفة :- فلهم فيه مذاهب وعلى الجملة فهْم لا يقولون بالبعث بمعنى إحياء الله الموتى ».

اما الفلاسفة الطبيعيون الذين يُنكرون البعث مطلقا فامرهم ظاهر.

واما الفلاسفة الالهيون : فالمشهور عنهم انهم لا يقولون بالبعث الجسمانى الذى يعبر عنه باحياء الله الموتى . لانهم يقولون : **« مَنْ ماتَ فَقَدْ قامَتْ قِيَامَتُهُ »**. فينكرون يوم القيامة بمعناه المعروف عند المتكلسين ويُنكرون حشر الأجساد وسوقها الى المحشر. وكذلك يُنكرون اللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية المحسوسة فى النار. حيث يقولون أن الروح لا تفنى بموت البدن وإنما تعود الى تجردها ثم تصعد الى عالم العقول والمكوت. وسعادتها وشقاوتها عندهم روحانى صرف . كما سيتضح ذلك من بيان مذهبهم فيما بعد .

٢ - معنى المعاد لغة واسطلاحا.

اما لغة :

فالمعاد مصدر ميمى ، أو اسم مكان. وهو مشتق من العود (٨)

وحقيقته : العود اى الرجوع ، وهو توجه الشئ الى ما كان عليه. أو الحالة التي كانت الشئ فيه فباينه فعاد اليه.

ومما يرد على لسان أهل اللغة قولهم:

---

(٧) ومما يجدر ملاحظته ان كلمة « **البعث** » متى اطلقت فى علم الكلام فالمراد بها « **الاحياء بعد الموت** » واما **بعثة الرسل** فانما تستعمل مقيدة بهذه الاضافة.

(٨) وأصله على وزن « مفعل » نقلت حركة الواو المُعّتَلة الى الساكن الصحيح قبلها، ثم قلبت الواو ألفا لتحركها بحسب الاصل وافتتاح ما قبلها بحسب الآن فصار معادا.

أولا : العود : الرجوع كالعودة.

المعاد : الآخرة والحج ومكة والجنة وبكليهما فُسِّرَ قوله تعالى **« لَرادّك الى معاد »** وهو الرجوعُ والمصير (٩)

قال فى لسان العرب (١٠)

قال الجوهرى : المعاد : المصير والمرجع. والآخرة معاد الخلق. قال الازهرى : بدأ الله الخلق إحياءاً ، ثم يُميتهم ، ثم يُعيدهم أحياءاً كما كانوا . قال عز وجل : **« وَهُوَ الّذى يَبْدأ الخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ »** وقال **« انه هو يُبدئُ ويُعيد . »** فهو سبحانه وتعالى الذى يعيد الخلق بعد الحياة الى الممات فى الدنيا وبعد الممات الى الحياة يوم القيامة.

قال الليث : المعاد كل شئ اليه المصير . قال والآخرة : معاد للناس .

وقال الزجاج : وأكثر التفسير فى قوله تعالى **« لَرادّك الى معاد »**: لَباعثك. وعلى هذا كلام الناس **« وأصلح لى آخرتى التى فيها معادى »** أى ما يعود اليه يوم القيامة. أ هـ.

قال الزمخشرى (١١) يقول ملك الموت عليه السلام لاهل البيت اذا قبض أحدهم **« إنّ لى فِيكُم عَوْدَة، ثُمّ عودة حتّى لا يبقى مِنكُم أحد »**.

ثانيا: وقال ابن عباس : الى معاد أى : الى معدنك من الجنة.

ثالثا: وقد يرد بمعنى صار . ومنه حديث معاز قال له النبى ﷺ : « أعُدْتَ فتّاناً يا مُعاذُ ؟ أى صِرتَ(١٢)

---

(٩) قاموس المحيط : المجلد الاول :ص ٢٧٢

(١٠) نفس المرجع المجلد الرابع : ص ٣٠٩ – ٣١٢

(١١) الأساس : المجلد الثانى ص ١٤٦ طبع استانبول

(١٢) نفس المرجع ص ٣١٢

أما اصطلاحا:

فللمعاد اصطلاحات أربعة ، ثلاثة منها للمتكلمين والرابع للفلاسفة الالهيين.

أما الثلاثة التى هى للمتكلمين فهى:

أولا : عند القائلين بالمعاد الجثمانى فقط وعن عدم. وهو : الرجوع الى الوجود (أى الحياة) بعد الفناء. وهم أكثر المتكلمين.

ثانيا: عند القائلين بالمعاد الجثمانى فقط ولكن عن تفريق. المعاد هو : رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق ، والى الحياة بعد الموت.

ثالثا: عند القائلين بالمعاد الجثمانى والروحانى معا وهو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق، والى الحياة بعد الموت، والارواح الى الابدان بعد المفارقة. وهم المحققون من المتكلمين.

أما الرابع: وهو عند القائلين بالمعاد الروحانى فقط. وهم الفلاسفة الالهايون فمعنى المعاد الروحانى المحض هو: روجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجردعن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ هما ابتليت به من الظلمات.

قال السعد فى شرح المقاصد: (١٣)

« ... وحقيقة العود: توجه الشئ الى ما كان عليه. فالمراد هاهنا : الرجوع الى الوجود بعد الفناء، أو رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت، والارواح الى الابدان بعد المفارقة.

وأما المعاد الروحانى المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه: رجوع الابدان الى ما

---

(١٣) المجلد الثانى ص ١٥٣ طبع استانبول

كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات.» (١٤)

٣ - معنى الحشر لغة واصطلاحا:

١ - اما لغة :

فقد ذكر اللغويون له معاني متعددة. منها : انه يأتي بمعنى الجمع (وهذا هو الاول) قال فى لسان العرب (١٥): **أولا:** حشر : حشرهم يحشرهم ويحشرهم حشرا : جمعهم. ومنهم يوم المحشر. والحشر حشر يوم القيامة. والمحشر المجمع الذى يحشر اليه القوم. وكذلك اذا حشروا الى بلد أو معسكر أو نحوه. يقال : حشرُ الابلِ : جمعُها.

قال: الحاشر من أسماء سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . لانه قال : لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأحمد ، والماحى يمحو الله بى الكفر ، والحاشر أحشر الناس على قدس، والعاقب، أحشر الناس على قدس : أى : يحشر الناس على خلفه وعلى ملته دون ملة غيره.

ثانيا: بمعنى السوق. قال فى الأساس (١٦) : حشر : ان يساق الناس الى المحشر. ورأيت منهم حشرا. والناس منشورون محشورون.

---

(١٤) وقد تبع المقاصد فى ذكر هذه الاصطلاحات للمعاد العلامة حسن شلبى المعروف **«بمولا فناري»** فى حاشيته على **«شرح المواقف»** (ج ٣ الصفحة ٢٢٢ طبع استانبول) والعلامة عبدالحكيم السيلكوتى فى حاشيته على **«الجلال الدوانى على العقائد العضوية»** (ص ١٩١ طبع مطبعة الخيرية) والعلامة اسماعيل الكلنبوى على الجلال الدوانى (ص ٤٩٥ طبع استانبول) وغيرهم من المؤلفين في علم الكلام.

(١٥) نفس المرجع المجلد الخامس ص ٢٦٤

(١٦) نفس المرجع المجلد الاول ص ١٧٥

ثالثا: قد يفيد معنى النشر أو الموت:

قال فى لسان العرب (١٧) : فأما قوله تعالى : **﴿ما فَرَّطْنا فِي الْكِتاب مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾** فقيل : ان الحشر هاهنا الموت. وقيل : والنشر. والمعنيان متقاربان. لأنه كله جمع.

قال الله عز وجل : **﴿وَإِذا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾** وقال تعالى :**﴿ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾**

قال أكثر المفسرين: تحشر الوحوش كلها وسائر الدواب حتى الذباب للقصاص وأسندوا ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم . وقال بعضهم حشرها موتها فى الدنيا. وقيل : يوم الحشر، يوم البعث والمعاد، مأخوذ من حشر القوم اذا جمعهم.

ب – وأما اصطلاحا :

هو سوقهم جميعا الى الموقف.(١٨) فهذه العبارة مأخوذة من مثل قوله تعالى: **﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْداً وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْداً﴾** وقوله تعالى: **﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾.**

هذا الاصطلاح للمتكلمين. وليس للفلاسفة اصطلاح فيه.

٤ – معنى النشر لغة واصطلاحا:

أ – أما لغة :

فمن معانيه اللغوية:

أولا : انبسط : . يقال : وقد نشر عنه وانتشر : انبسط . كتنشروا النهار : أى طال وامتدّ. (١٩)

---

(١٧) نفس المرجع المجلد الخامس ص ٢٦٤

(١٨) حاشية الباجورى على جوهرة التوحيد ص ١٢٠ طبع «اميرية» بمصر

(١٩) قاموس المحيط : ج ١ ص ٤٥٩

نشر الثوب والكتاب أى: بسطه . ومن المجاز : نشر الله الموتى نشرا وأنتشرهم فنشروا وانتشروا. فأنشر الله الرياح (٢٠)

ثانيا: البعث والاحياء:

قال فى لسان العرب (٢١) : ونشر الله الميث ينشره نشرا ونشروا وأنشره فنشر الميت: أحياء . وفى التنزيل العزيز: « وانظر الى العظام كيف ننشرها » قال الفراء : من قرأ « كيف ننشرها » بضم النون فانشارها : إحياؤها.

ثالثا : الانتشار والتفرق.

يقال : رأيت القوم نشرتْ أى منتشرين

يقال للقوم المتفرقين لا يجمعهم رعيس : جاءوا نشرا أو نشرات. ويقال : المنشور : ما كان غير مختوم من كتاب الملوك .

ب – وأما اصطلاحا :

قال الصاوي : البعث والنشر بمعنى واحد . وهو عبارة عن الاخراج من إلقبور . (٢٢) وقال فى المسايرة : والنشر احياء الخلق بعد موتهم. (٢٣)

ولذلك لم نجد فى كتب التوحيد التى تيسّر لنا الاطلاع عليها بحثا مستقلا فى النشر.

وقد عبر الكثيرون فى الكتب الكلامية عن البعث بالمعاد وعبر بعضهم عنه بالحشر والنشر. والكل يريد البحث عن موضوع واحد.

---

(٢٠) الأساس المجلد الثانى ص ٤٤٢

(٢١) نفس المرجع المجلد السابع ص ٦١ – ٦٢

(٢٢) حاشية الصاوى على جوهرة التوحيد ص ٥٩

(٢٣) كتاب المسامرة فى شرح المسايرة ص ٩٨ طبع مطبعة السعادة بمصر.

ويؤيد هذا الاتجاه منهم المعانى اللغوية المذكورة لكل من البعث والنشر، والآيات القرآنية المذكورة آنفا.

٥ – الصلة بين هذه الكلمات الاربعة:

يرى المتكلمون أن البعث والمعاد بمعنى واحد . لان بعث الموتى احياؤهم . بمعنى العود الذي اشتق المعاد منه وهو الرجوع . أى : رجوع الشئ الى ما كان عليه. والموتى كانوا احياءا من قبل. فارجاعهم الى ما كانوا عليه هو إحياؤهم. ولذلك نرى الكثير من آى الذكر الحكيم تعبر عن الاحياء مرة بالبعث واخرىٰ بالرجوع والعودة.

كقوله تعالى: **«ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تذكرون.»** (٢٤)

وقوله تعالى : **«فَأَماتَهُ اللهُ مِئَةَ عام ثُمَّ بَعَثَهُ»** (٢٥)

وقوله تعالى :**«وَإِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيهَا وَانَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِى الْقُبُور»** (٢٦)

وقد اتفق المفسرون على أن معنى البعث فى هذه الآيات الثلاثة بمعنى إحياء الموتى.

وكذلك قوله تعالى : **«اللهُ يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيده ثُمَّ اِلَيْهِ تُرجعُون»** (٢٧)

وقوله تعالى : **«وَهُوَالّذي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»** (٢٨)

---

(٢٤) البقرة آية ٥٦

(٢٥) البقرة آية : ٢٥٩

(٢٦) الحج آية : ٧

(٢٧) الروم آية : ١١

(٢٨) الروم آية : ٢٧

وقوله تعالى : ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنا ؟ قُلْ الَّذي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (٢٩)

وغيرها من الآيات الكثيرة التي وردت فيها الاعادة. معناها : الإحياء.

ولذلك نرى : أن البعث والمعاد اذا اطلقا فى لسان الشرع يفهم معنى واحد وهو الاحياء. فاذن هما واحد ما صدقاً، وإن اختلف مفهومهما.

وأما الصلة بين كلمتى الحشر والنشر:

فواضحة. لان جمع الموتى يوم القيامة فى المعشر أو فى الموقف، وبسطهم شيئان متقاربان.

قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونْ ﴾ (٣٠)

وقال تعالى : ﴿ فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِها وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُور ﴾ (٣١)

والحشر والنشرفي هاتين الآيتين يفيدان معنى واحد . ولذا نرى بعض المؤلفين يعبرون عن البعث والمعاد بالحشر والنشر. (٣٢)

وأما الصلة بين الحشر والنشر وبين البعث والمعاد: فواضحة أيضا. لان الحشر كثيرا ما يأتي بمعنى المعاد.

قال تعالى: ﴿ اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وإلَيْهِ تُرْجِعُون ﴾ (٣٣)

وقال عز وجل : ﴿ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ (٢)

---

(٢٩) الاسراء آية : ٥١

(٣٠) البقرة آية : ٢٠٣

(٣١) الملك آية : ١٥

(٣٢) كتاب المسامرة فى شرح المسايرة ص : ٩٨ وكذلك رسالة فى الحشر والنشر مخطوطة تحت ١٥٧ مجاميع بدار الكتب المصرية.

(٣٣) الروم آية : ١١

(٣٤) الاعراف آية : ٢٩

وقال تعالى: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيءٍ ثمّ الى ربّهم يحشرون﴾ (٣٥)

وقال أيضا : ﴿واتّقوا الله الّذى اليه تحشرون﴾ (٣٦)

وقد يعبر عن البعث والمعاد بالحشر كما عبر به بعض المؤلفين (٣٧)

وأما النشر فهو بمعنى البعث والإحياء . كما عرفنا من اصطلاح المتكلمين آنفا.

قال تعالى : ﴿أنظر الى العظام كيف ننشرها﴾ (٣٨)قال المفسرون أنه بمعنى الاحياء

قال تعالى: ﴿ثمّ اماته فاقبره. ثمّ اذا شاء أنشره﴾ (٣٩)

ومن هنا نرى أن هذه الكلمات الاربعة ترد على لسان الشرع بمعنى واحد ، ويعبر بها عن معنى واحد . فان كانت مفهوماتها مختلفة لكن ما صدقاتها واحدة كما ذهب اليه اكثر المتكلمين .

وهناك فريق يرى أن الحشر والنشر غير البعث والمعاد. ،ولكن أرجح الرأى الاول للحيثات التى ذكرتها فى هذا الموضوع.



---

(٣٥) الانعام آية : ٣٨

(٣٦) المائدة آية : ٩٦

(٣٧) الغزالى الاقتصاد ص ٩٦ والخيالى فى شرحه لعلم التوحيد ص ٢٠٠

(٣٨) البقرة آية : ٢٥٩

(٣٩) عبس آية : ٢١ – ٢٢

﴿الفصل الثاني﴾

بيان المذاهب والآراء في البعث اجمالا

قبل الخوض في عرض مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى مسألة البعث وشرحها بالتفصيل وبيان ما يترتب على مذاهبهم ، وذكر ادلتهم على ما ذهبوا اليه يحسن بنا أن نذكر أولا ومجملا المذاهب الرئيسية والآراء المختلفة فى كل مذهب من المذاهب التى قال بها المليون، وغير المليين من المفكرين والفلاسفة حتى نعطى للقارئ فكرة عامة مختصرة عما قيل فى هذه المسألة الخطيرة ، والركن الخطير من الاديان السماوية التى يؤمن بها معظم العالم.

وذلك لسببين:

أولا: الفكرة الاجمالية فى أى مسألة من المسائل التى اختلف فيها الباحثون وذهبوا الى مذاهب وأراء مختلفة، وطولوا فيها الكلام بالشرح والتوضيح واقامة الادلة والنقاش فيها، يجعل القارء على بصيرة من أمره من حيث احاطته بالآراء والافكار المختلفة فى الموضوع الذى يريد البحث عنه. ولا شك فى آن التفصيل بعد الاجمال يكون أوقع فى النفوس ، وأثبت فى الاذهان.

ثانيا: هذه الاحاطة السريعة والحصول على المعرفة المجملة فى زمن وجيز قد تحركان عند الباحث غريزة حب الاطلاع، والتزود بمعارف جديدة، وتدفعانه الى الوقوف على تفاصيل ما قيل فى الموضوع الذى أمامه من حيث أساس المذهب والادلة التى ذكرت لاسباب وجهة النظر المعينة.

ولذلك أتينا بهذا البيان الاجمالى فى المذاهب والآراء قبل الخوض فى تفاصيل المذاهب فى الباب الثانى والثالث.

المذاهب الرئيسية فى مسألة البعث والمعاد خمسة :

قال الامام الرازى فى «الاربعين فى أصول الدين» (١)

«... فاعلم أن الاقوال الممكنة فى هذه المسألة لا تزيد على خمسة : وذلك: لان الحق: اما ان يكون المعاد هو المعاد الجسمانى فقط. وهو قول أكثر المتكلمين.

او المعاد الروحانى فقط. وهو قول أكثر الفلاسفة الالهيين.

اوكل واحد منها حق وصدق .وهو قول أكثر المحققين.

او الحق هو بطلانهما معا. وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

او الحق هو التوقف فى كل هذه الاقسام. وهو المنقول عن **«جالينوس»**

فانه قال: «لم يظهرلى أن النفس غير المزاج . فبتقدير أن تكون النفس هو المزاج فعند الموت تصير النفس فانية معدومة. والمعدوم لا يمكن اعادته. أما بتقدير أن تكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا» ولما لم يتبين عنده أن النفس هل المزاج بعينه، أو شئ غيره لا جرم توقف فيه.»

وقد تابع الرازى فى هذا التقسيم كثيرون من المؤلفين فى علم الكلام وفى الحكمة مثل سعد الدين التفتازانى فى كتابه المسمى بشرح المقاصد (٢) والسيد الشريف على الجرجانى فى شرح المواقف (٣) وصدر الدين الشيرازى فى كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد

---

(١) الجزء الثانى ص : ٢٧٨ – ٢٨٨ طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر اباد الدكن سنة ١٣٥٣ هـ

(٢) الجزء الثانى ص ١١٥ طبع استانبول .

(٣) المجلد الثالث ص ٢٢٧ – ٢٢٨ طبع استانبول.

(٤) وعلى الطوس فى كتاب الذخيرة (٥) وخوجة زادة فى كتابه المسمى بتهافت الفلاسفة (٦)

هذا الكلام لبيان المذاهب فى مسألة المعاد فيه حصر عقلى مطابق للمذاهب المعروفة الموجودة فى الواقع ونفس الامر.



فالمذهب الاول : هو ثبوت المعاد الجثماني فقط .

وقد قال به اكثر المتكلمين الاسلاميين النافين للنفس الناطقة المجردة. فهذا القول مبنى على أن الروح جسم لطيف نورانى سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد، وبالتالى انه ليس جوهرا مجردا. فالمعاد عندهم قسمان : لطيف وهو الروح، وكثيف وهو البدن (٧)

فليس المعاد اذن الا بالجسم الذى هو الهيكل المحسوس مع النفس.(٨)

ربما يفهم من اطلاق كلامهم **« ان المعاد جسمانى فقط »** انهم يثبتون الإعادة للجسم دون الروح. وهو غير صحيح . اذ لم يذهب الى ذلك أحد من العقلاء. لأن ذلك يستلزم القول بأن البعث والحشر بالأجساد خالية من الحياة من حيث أن الروح هى سبب الحياة . وانما يقصدون من ذلك، ان إعادة الإنسان الذى يتكون من جسم كثيف ،

---

(٤) ص : ٢٧٣ وما بعدها طبع فارس سنة ١٣١٤ هـ.

(٥) ص : ٢٥٦ - ٢٥٧ طبع حيدر ابد الدكن بالهند.

(٦) ج: ٢ ص : ١٠٧ طبع مطبعة الخيرية بمصر سنة ١٢١٩ هـ.

(٧) انظر شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص : ١٥٥

(٨) كتاب الذخيرة للطوسى ص : ١٥٧

وجسم لطيف (**اى المركب من البدن والروح**) الى الحياة بعد الموت يتضمن اعادة الروح ايضا. الا أن كلا منهما لما كان جسما فقد عبروا عن المعاد بأنه جسمانى فقط.

وقد اختلف القائلون بالمعاد الجسمانى فى كيفية الإعادة:

فنهم من يقول : أنها بايجاد بعد الفناء والعدم. اى انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها بعينها لأنهم يرون جواز اعادة المعدوم بعينه. وهم السنيون فمنهم مشايخ المعتزلة.

ومنهم من يقول : ان الإعادة تكون عن تفريق اى انه تعالى يفرق الأجزاء ثم يركبها مرة أخرى لأنهم يرون عدم جواز إعادة المعدوم لاستلزامه المحال. وهم أكثر المعزلة.

قال السعد(٩) بعد ما ذكر هذين الفريقين:

« ... والحق التوقف. وهو اختيار امام الحرمين الجوينى- استاذ الامام الغزالى، حيث قال : يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ، ثم تعاد، وان تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بعينها. ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما. فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها الى ما عهد. ولا نحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله أعلم. »

هذا ملخص ما قيل فى البعث الجسمانى، وكيفية الإعادة للبدن. وسيأتى التفصيل فى الفصل الخامس لهذا المذهب انشاء الله.

والمذهب الثاني: هو ثبوت المعاد الجسمانى والروحانى معا:

وقد قال به كثيرون من المحققين من علماء الإسلام والمتكلمين كالامام حجة الإسلام الغزالى، والحليمى، والكعبى والراغب الاصفهاني، والقاضى ابن زيد الدبوسى، والمعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الإمامية وكثير من الصوفية. بناء على:

أن النفس جوهر مجرد يعود الى البدن. فان الانسان فى الحقيقة هو النفس

---

(٩) شرح المقاصد ج ٢ ص : ١٥٩

الناطقة. وهو المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب ، والبدن يجرى منها مجرى الآلة. والنفس باقية بعد فساد البدن. فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحدة من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا. (١٠)

«... وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية ، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية.» ثم نقل عن الامام الرازى كلاما فيه التنبيه على الفرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالتناسخ حيث قال :

«قال الامام الرازى: الا أن الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا فى هذا العالم بل فى الآخرة. والتناسخية تقول بقدمها وردها اليها فى هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار. وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامة أن هذا المذهب (أى مذهب القائل بالمعادين معا) يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى. ولا يعلمون أن التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار، والنصارى لقولهم بالتثليث. وأما القول بالنفوس المجردة — الباقية— فلا يرفع أصلا من اصول الدين ، بل ربّما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين. كذا فى «نهاية القول» للرازى.

وقد اختار سعد الدين التفتازانى فى شرحه للعقائد النفسية هذا المذهب— فقال فى تصوير كيفية اعادة الجسم الى الحياة مرة ثانية ان البعث عن تفريق وبجمع أجزائهم الاصلية حيث قال: «البعث هو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها» (١١) .

---

(١٠) شرح المواقف ج : ٣ ص : ٢٢٨ وشرح المقاصد ج :٢ ص : ١٥٥

(١١) شرح العقائد النسفية ص : ٣٩٨

ومفهوم هذا الكلام : ان البعث انما يتعلق بالاجزاء الاصلية فحسب بأن تلك الاعادة عن تفريق لا عن عدم بشهادة قوله « بأن يجمع ».

ولم ينقل لنا من أصحاب هذا المذهب قول صريح في تصوير كيفية الاعادة بالنسبة للبدن ولكن السعد فى شرح المقاصد استظهر من كلامهم هذا التصوير، المذكور فى شرحه للعقائد النفسية حيث قال فى شرح المقاصد بعد البيان الاجمالى لهذا المذهب: « ... نعم ربنا يميل كلامه (اى كلام الغزالى) وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى أن معني ذلك : ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن. ولا يضرنا قوله غير البدن الاول بحسب الشخص، ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه. (١٢) هذا.

وهناك رأى آخر فى تصوير كيفية إعادة الأجسام الى الحياة. وهو رأى العلامة صدرالدين الشيرازى، حيث قال فى كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد(١٣) .

والحق : ان المعاد فى المعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذى مات بأجزاء ه بعينيه لا مثله. بحيث لو رآه أحد يقول أنه بعينه فلان الذى كانت فى الدنيا. ثم قال « ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة ومن أنكر الشريعة كافر عقلا وشرعا، ومن أقر بعود مثل البدن الاول بأجزاء أخرى فقد أنكر المعاد حقيقة ولزمه إنكار شئ كثير من النصوص القرآنية ».

والخلاصة : ان القائلين بالمعاد الجثمانى والروحانى جميعا فريقان :

فريق يرى ان اعادة الأجسام الى الحياة لا عن عدم، بل عن تفريق وبجمع الأجزاء الاصلية دون الفضلية ويعاد الأرواح اليها وذلك البدن ليس عين البدن الموجود فى هذه الدنيا بل غيره.

---

(١٢) شرح المقاصد ج ١ ص: ١٥٦

(١٣) ص ٢٧٣ – ٢٢٤ طبع فارس

وفريق آخر يقول : ان اعادة الاجسام الى الحياة بعين تلك الأجزاء المشخصة الموجودة في هذه الدنيا.

وسيتضح هذا المذهب أكثر حينما ندخل فى تفاصيل المذاهب فى الباب الثانى انشاء الله.

هذان المذهبان للمتكلمين وعلماء الاسلام.

اما المذاهب الثلاثة الباقية فهى للفلاسفة الطبيعيين والالهيين.

المذهب الثالث: هو ثبوت المعاد الروحانى فقط

هذا مذهب أكثر الفلاسفة الالهين بناء على أن الانسان بالحقيقة هو نفسه الناطقة المجردة عن المادة فهى خالدة غير قابلة للفساد. فاذن هى بعد البدن ثابتة تعود الى عالم المجردات.

فسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورزائلها فى الدنيا . وأما البدن فهو ينعدم بصوره وأعراضه بالكلية فلا تعود لان اعادة المعدوم مستحيلة عندهم. (١٤)

والقائلون بالمعاد للنفس فقط فرق كثيرة:

منهم مَن يقول: ان النفوس الناطقة جميعها باقية بعد البدن. وهو قول أكثر المحققين من الحكماء .

ومنهم مَن يقول : ان النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان. وهذا قول لم يقل به احد من المحققين.

ومنهم مَن يقول: ان النفوس الفاضلة تبقى وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق، وقوتها العملية بعمل الخير.

---

(١٤) انظر شرح المقاصد ج : ٢ ص : ١٥٥ وشرح المواقف ج ٣ ص : ٢٢٨

وأما النفوس التى لا تكون كذلك فانها تفنى عند فناء الابدان. (١٥)

والقائلون بأن النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان فرق أيضا:

وفرقه تقول: ان النفوس الناطقة مدركة للجزئيات.

وفرقة ترى: ان الارواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزيئات الا بواسطة آلات جثمانية. فاذا مات البدن واختلت هذه الآلات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى يكون الجزء آلة للنفس بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسماح والتخيل والتفكير.

وفرقة تذهب الى أن النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر. فان كانت فى البدن الاول من النفوس الذكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل، وان كانت فى البدن الاول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن مناسب لها. وهؤلاء هم القائلون بالتناسخ. (١٦)

قال ابن سينا: «وأما أهل التناسخ ففرق:

فرقة: يجوزون كرور الارواح الانسانية فى جميع الاجساد النامية نباتية كانت أم حيوانية وفرقة: يجوزون ذلك فى الابدان الحيوانية.

وفرقة: لا يجوزون دخول نفس انسانية فى نوع غير الانسان اصلا. وهم بعد ذلك فرقتان:

فرقة: توجب التناسخ للنفس الشقية وحدها، حتى تستكمل وتستعد فتتخلص عن المادة. وفرقة: توجب ذلك للنفسين جميعا: الشقية، والسعيدة: الشقية فى ابدان تعسة،

---

(١٥) انظر الاربعين للرازى ص: ٢٥٩

(١٦) انظر الاربعين للرازى ص ٢٩٨ وما بعدها

والسعيدة فى ابدان ذوات نعمة وراحة(١٧).

ونلاحظ هنا، ان فكرة التناسخ هذه كانت معروفة عند اليهود والمصريين وان الفيلسوف اليونانى «فيثاغورس» قد تأثر بهم فى القول بالتناسخ.

فهذه جملة الاقوال والآراء فى المذهب الثالث. وستخصص لاهل التناسخ فصلا فى الباب الثانى انشاء الله.

المذهب الرابع: هو مذهب المنكرين للمعاد مطلقا

وهم الفلاسفة الماديون الذين يقولون:

ان الإنسان بالحقيقة هو هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج وما يتبعه من القوى – والاعراض. وليس النفس شيئا اخر غير هذا المزاج. فاذا مات الانسان ينعدم هذا الهيكل وما يتبعه من المزاج والاعراض. اى: تفنى النفس مع الدن وينعدم بزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة. ثم انهم ينكرون اعادة المعدوم، فمن ثم أنكروا المعاد مطلقا. وزعموا أن الانسان كسائر الحيوان والنبات، فاذا مات فاته كل شئ. فاذن: سعادته وشقاوته منحصرة فيما له بحسب اللذات والآلام الحسية فى هذه الحياة الدنيا. ولذلك قال الله تعالى حكاية لحالتهم وزعمهم :« **وَقالُوا ما هِيَ إلاّ حَياتُنا الدّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا وَما يهْلكُنا إلاّ الدهْرُ**» (١٨) ولذلك سموا بالدهريين.

قال سعد حكاية لمذهبهم: (١٩)

«الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يُعتد بهم فى المسألة، ولا فى الفلسفة– يقولون –

---

(١٧) «**رسالة أضْحَوِيّة فى أمر المعاد» لابن سينا** ص: ٤١ – إخراج الدكتور سليمان دنيا (دار الفكر العربى بالقاهرة).

(١٨) سورة الحاشية الآية: ٢٤

(١٩) شرح المقاصد ج :٢ ص ١٥٥

انه لا معاد للبشر أصلا زعما منهم انه (اى الانسان) هذا الهيكل المحسوس بما له من مزاج من القوى والاعراض ، فان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة، ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة فانه لا اعادة للمعدوم. وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما يراه المحققون من أهل الملة.

وهؤلاء وان كانوا قله ولكن وجدوا فى كل عصر . قبل الاسلام وبعده قديما وحديثا: فى الهند وبلاد فارس ، واليونان ، وبلاد العرب وغيرها وفى عصرنا الحاضر. ومهما اختلفوا فيما بينهم فانهم يمثلون اتجاها معينا. وهو بالاختصار: الالحاد.

وسنتكلم عنهم فى الفصل المخصص لهم فيما بعد.

والواقع أن لمنكرى البعث– اعنى الإحياء بعد الموت – صورتان للانكار :

الاولى : انكار البعث ونشأة الآخرة بالمرة جسمانيا وروحانيا. وهو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والملاحدة الماديين فى كل عصر كما قلنا.

والثانية : انكار البعث الجسمانى فقط . وهو مذهب الفلاسفة الالهيين أى المعترفين بوجود الله تعالى على ما سبق.

المذهب الخامس : هو التوقف فى أمر المعاد

وهو المنقول عن **جالينوس الطبيب.** (٢٠)

بناء على تردده فى حقيقة النفس . فانه نقل عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه : «انى ما علمت ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها، او هى

---

(٢٠) وهو الحكيم الفيلسوف الطبيعى اليونانى إمام الأطباء فى عصره ورئيس الطبيعيين فى وقته ومؤلف الكتب الجليلة فى صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان. وله مايزيد على مائة مؤلف (أخبار العلماء باخبار الحكماء للقفطى ص : ٨٥ – ٨٦

جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ.» (٢١)

هذا الكلام الذى نقل عنه يدل على أن توقفه ليس توقفا مطلقا فى مسألة المعاد، بل ان توقفه فى المعاد الروحانى، لتردده فى حقيقة النفس .لانه لو جزم بأن النفس هى المزاج لحكم بانعدامه عند الموت. لانه يرى ان المزاج ينعدم عند الموت فيستحيل اعادته. ويترتب على ذلك الا يكون معاد مطلقا. ولو جزم بأنها جوهر باق بعد فساد البدن كما ذهب اليه الفلاسفة الالهيون لقال بالمعاد الروحانى مثلهم او بامكانها على الاقل.

أما رأيه فى المعاد الجسمانى فهو صريح فى انكاره له كما هو مفهوم من قوله : «فيستحيل اعادتها» لانه يرى ان البدن يفسد بالموت ولا يجوز اعادة المعدوم . فاذن انه لا يشك فى انعدام الجسم وبالتالى لا يشك فى عدم وقوع المعاد الجسمانى.

ولنكتفى بهذا القدر لبيان مذهب التوقف. ولا نرى داعيا للعودة اليها مرة أخرى.

فهذه مذاهب ثلاثة للفلاسفة من المذاهب فى البعث والمعاد أعنى: المذهب القائل بالمعاد الروحانى فقط، والمذهب القائل بانكار البعث مطلقا ، والمذهب المعروف بالتوقف.



---

(٢١) شرح المقاصد ج :٢ ص : ١٥٥ وشرح المواقف ج : ٣ ص : ٢٢٨

الباب الثانى

بيان لمذاهب المتكلمين فى البعث تفصيلا



الفصل الاول : مذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط

الفصل الثانى: مذهب القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا

﴿الفصل الاول﴾

مذهب القائمين بالبعث الجسمانى فقط

أصحاب هذا المذهب هم أكثر المتكلمين الذين يقولون بجسمية النفس الانسانية وينفون تجردها.

وقد بينا هذا المذهب مع المذاهب الأخرى اجمالا . غرضنا فى هذا الفصل تفصيل ما أجملناه سابقا.

ولفهم أساس مذهبهم فمها دقيقا، وشرح فكرتهم شرحا وافيا يجب علينا أن نبحث أولا عن حقيقة لانسان فى نظرهم، ثم عن حقيقة الروح أو النفس . واذا عرفنا ذلك عرفنا أساس مذهبهم. وبعد ذلك نبحث عن كيفية اعادة الاجسام الى الوجود والحياة، وهل هى عن عدم المحض باعادة المعدوم بعينه، أو عن تفريق بجمع الاجزاء المتفرقة؟ وأدلة كل فريق.

(١) حقيقة الانسان فى نظرهم:

يرى الجمعور من أصحاب هذا المذهب أن الانسان يتكون من جسمين مختلفين بالماهية والشخص:

جسم كثيف : وهو البدن . أى ذلك الهيكل المشاهد المحموس المركب من الاعضاء الخارجية والداخلية المعروفة.

وجسم لطيف نورانى سارٍ فى البدن سريان النار فى الفحم، والماء فى الورد ، والزيت فى الزيتون. وهو الروح أو النفس. وهى جسم خفيف ، حى لذاته ، مخالف بالماهية للجسم الذى تتولد منه الاعضاء. فبقاؤها فى البدن سبب للحياة، وانتقالها عنه سبب للموت.

وعلى ذلك فالمعاد من الانسان هو بدنه المركب من هذين النوعين من الجسم. ولذلك قالوا: ان المعاد جسمانى فقط.

وهناك فريق آخر من المتكلمين يقول : ان الانسان مكون من اجزاء أصلية واجزاء عارضة. والمبعوث هو الاجزاء الاصلية وهي فى اصطلاح هذا المذهب تسمى النفس وهى باقية من أول عمر الى آخره من غير أن يتطرق اليها التغير والانحلال ، والزيادة والنقصان.

وأما الأجزاء العارضة للبدن فهى تزيد وتنقص ، والنفس والشيء المشار اليه لكل واحد منا بقوله « أنا » انما هو القسم الأول من الأجزاء ، وعلى ذلك فالاجزاء الاصلية بالنسبة الى زيد يكون فرعية بالنسبة الى عمرو وبالعكس فلا يرد الشبهة المشهورة لمنكرى البعث القائلة بانه اذا أكل انسان انسانا ... الخ (١) .

وعلى كلا الرأيين من أصحاب هذا المذهب فالانسان مكون من جسمين:

اما من جسم كثيف وجسم لطيف، وإما من الأجزاء الأصلية والأجزاء العرضية للبدن. فما حقيقة الانسان اذن من هذه الاجسام أو الاجزاء فى نظر الجمهور ؟ هل هى الجسم اللطيف أو هى الجسم الكثيف أو هما معا؟ .

قال ابن الجوزية (٢) بعد ما ذكر ضبط « الخطيب » لمذاهب الناس فى النفس : « الذى عليه جمهور العقلاء ان الانسان هو البدن والروح معا. وقد يطلق اسمه على احدهما دون الآخر بقرينة ».

---

(١) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص : ٢٦٦ – ٢٦٧ ، السعد : شرح المقاصد ج :٢ ص ٢٢

(٢) ابن القيم : كتاب الروح ص ٢٦٥ طبع صبيح سنة ١٩٥٠

اما الامام الرازى فقال (٣) : « المسألة الثامنة والعشرون فى حقيقة النفس : اعلم أن مرادنا من لفظة النفس هو الشئ الذى يشير اليه الانسان بقوله « انا » حين يقول : « انا فعلت » و « أنا ادركت... » وبعد ما ذكر الظبط لبيان المذاهب فى حقيقة النفس قال : (٤) « اما القول الثانى وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل. فهذا القول فيه وجوه. » ثم ذكر تلك الوجوه وما ذكر فى الوجه السادس والعاشر هما الرأيان اللذان سلف ذكرهما.

يفهم من كلام الرازى الذى نقلته أنه يرى:

ان حقيقة الانسان عند القائلين بالبعث الجسمانى فقط هو جسم موجود فى داخل هذا الهيكل المحسوس وهو الشئ المشار اليه لكل واحد منا بقوله « انا » . وعلى هذا الرأى تكون حيققة الانسان عند الجمهور من هذا المذهب هو الجسم اللطيف النورانى الذى يسرى فى البدن سريان ماء الورد فى الورد، اعنى الروح المعبر عنها بالجسم. وعند بعضهم الاجزاء الاصلية التى تبقى من اول العمر الى آخره.

(٢) ما هي الروح أو النفس عندهم :

قبل الخوض فى هذا البحث يجدر بنا أن نبين أولا ، هل الروح والنفس فى لسان المتكلمين شئ واحد أم شيئان؟ لأن المقام يستدعى ، حيث يتردد استعمال هذين اللفظين من حين الى حين.

قال ابن قيم الجوزية فى كتابه المسمى بكتاب الروح : (٥)

---

(٣) الاربعين للرازى : ص ٢٦٤ – ٢٦٥

(٤) نفس المصدر ص : ٢٥٦

(٥) نفس المصدر ص : ٣٢٤

« المسألة العشرون وهى هل النفس والروح شئ واحد أو شيئان متغايران ؟ فاختلف الناس فى ذلك:

فمن قائل : ان مسماهما واحد . وهم الجمهور . « ثم قال:

« قال الجوهرى » : النفس الروح. يقال خرجت نفسه. اى اذا مات .« ثم علّل تسمية الروح روحا، والنفس روحا ونفسا فقال :(٦)

« سميت الروح روحا لأن بها حياة البدن » « وسميت النفس روحا لحصول الحياجة بها. وسميت نفسا : إما من الشئ النفيس لنفاستها وشرفها، واما من تنفس الشئ اذا خرج. فلكثرة خروجها ودخولها فى البدن سميت نفسا. « ثم ذكر ابن القيم الفرق بينهما فقال: (٧)

« الفرق بين النفس والروح فرق بالصفات، لا فرق بالذات » . « يقال : فاضت نفسه ، وخرجت نفسه ، وفارقت نفسه كما يقال : خرجت روحه وفارقت. »

وقال فى موضع آخر: (٨)

« واما أرواح بنى آدم فلم تقع تسميتها فى القرآن الا بالنفس. قال تعالى : **(يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)** وقال تعالى : **(اخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ)** وقال تعالى **(وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)** وقال تعالى **(كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)**.

وأما فى السنة : فجاءت بلفظ النفس والروح. »

ثم ذكر للروح والنفس معان أخرى لا داعى لذكرها.

والمهم هو رأى الجمهور . وهو أن الروح والنفس مسماهما واحد.

---

(٦) نفس المصدر ص :٣٢٥

(٧) ابن القيم : كتاب الروح ص ٣٢٦

(٨) نفس المصدر ص : ٢٢٨

ويؤيد هذا الرأى استعمال المؤلفين لامهات الكتب الكلامية لفظ الروح بدل لفظ النفس.(٩)

حيث يعقدون فصولا متعددة في حقيقة النفس وحدوثها وخلودها ومع ذلك يعبرون عن المعاد النفساني بالمعاد الروحاني.

اما الامام الغزالي فقد بين في كتاب عجائب القلب (١٠) : معنى النفس والروح والقلب والعقل، وجعل من معاني هذه الكلمات معنى مشتركا، حيث قال في الروح: «المعنى الثاني (اى من معانيها) وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان وهو الذى شرحناه فى أحد معانى القلب، وهو الذى اراد الله تعالى بقوله : «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» وهو أمر عجيب ربانى تعجز أكثر العقول والافهام عن درك حقيقته.» وقال الغزالى فى النفس: «المعنى الثانى: هى اللطيفة التى ذكرناها التى هى الانسان بالحيققة وهى نفس الانسان وذاته. ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف احوالها.» ثم قال: فهذه اربعة معان يطلق عليها الالفاظ الاربعة ومعنى خامس. وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان. والالفاظ الاربعة تتوارد عليها.»

والمفهوم مما سبق ان الروح والنفس يستعملان فى معنى واحد. ولذلك نرى

---

(٩) مثل الامام الرازى فى الاربعين (ص ٢٦٤ وما بعدها) والسعد فى شرح المقاصد (ج ٢ ص ٢٢) ، والقاضى عضد الدين الايجى والسيد على الجرجانى فى المواقف وشرحها (ج ٢ : ص ٥٠٧) وغيرهم من المؤلفين فى علم الكلام ، وكذلك الفلاسفة الالهيون كالفارابى وابن سينا وابن راشد (ابن سينا : النجاة والشفاء دراسة فى البعث . وابن رشد : تهافت التهافت ومناهج الأدلة.)

(١٠) الغزالى : الاحياء : ج ٣ ص : ٣ – ٤

الباحثين يعبرون عن ذلك المعني الواحد بالنفس تارة وبالروح أخرى. ولنكتف بهذا القدر فى هذا المقام ونرجع الى بحثنا فى :

ماهية النفس عند أصحاب هذا المذهب:

وقد عرفنا اثناء كلامنا عن حقيقة الانسان أن للنفس الانسانية معنيين مشهورين عندهم.

أحدهما لجمهورهم، والثانى للمحققين منهم. والكل متفق على أنها جسم وليست بجوهر مجرد. ولكن الأول الذى هو للجمهور منهم أكثر شهرة حتى ان كثيرين من المؤلفين يذكرون المعنى الأول للنفس، ولا يشيرون الى المعنى الثانى فى مقام البعث، ويكتفون بالاشارة الى المعنى الثانى اثناء كلامهم فى حقيقة النفس. وهو صنيع الرازى فى «الاربعين» والسعد فى «شرح المقاصد».

فالنفس الانسانية عند جمهور المتكلمين : اى جمهور هذا المذهب:

جسم مخالف بالماهية للجسم المحسوس الذى تتولد منه الاعضاء. وهو جسم لطيف، خفيف، نورانى، علوى، **(حى لذاته)** متحرك بحيث ينفذ فى جواهر الاعضاء ويسرى فيها سريان ماء الورد فى الورد، والنار فى الفحم، والزيت فى الزيتون، ولا يتطرق اليها تبدل ولا انحلال.

واذا شاركت هذه الاجسام اللطيفة هذا الهيكل المحسوس حينما تكون اعضاء الجسم صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها، صار هذا الهيكل المحسوس حيا بسبب تلك المشاركة. فما دامت اعضاء الجسم قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية، بقى هذا الهيكل المحسوس حيا. فاذا أخرجت الاعضاء عن القابلية المذكورة انفصلت تللك الاجسام عنها، وانتقلت **(أعنى النفس)** الى عالم الارواح. وذلك هو الموت للبدن.

(١١) ولذلك قالوا انها ليست جوهرا مجردا. قال امام الحرمين الجوينى: (١٢)

«الأ ظهر عندنا: ان الروح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت فى استمرار المادة. ثم الروح من المؤمنين يعرج به، ويرتع فى حواصل طيور خضر فى الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما ورد به الآثار...»

أما عند الفريق الثانى منهم:

فالنفس الانسانية هي الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها اى شئ من التغير، والانحلال، والزيادة والنقصان. وهو مراد من قال هى هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة. اى التى من شأنها ان يحس بها.(١٣)

ولما كان هذا المعنى للنفس الانسانية غير مشهور عندهم نقلنا النص الذى اعتمدنا عليه:

قال الامام الرازى اثناء ذكر المذاهب في حقيقة النفس : (١٤)

«... وعاشرها : ان أجزاء هذا البدن على قسميه : بعضها أجزاء أصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير أن يتطرق اليها شئ من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات، وبعضها اجزاء عارضة تبعية تارة تزداد وتارة تنتقص.

فالنفس والشئ المشار اليه لكل واحد يقوله : «انا» انما هو القسم الأول من

---

(١١) الرازى : الاربعين فى أصول الدين ص ٢٦٦ ، السعد : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٢٢

(١٢) كتاب الارشاد : ص ٣٧٧ اخراج الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم طبع الخنجى س ١٩٥٠

(١٣) انظر شرح المقاصد ج ٢ : ص ٢٢

(١٤) الاربعين فى اصول الدين ص ٢٦٧

الاجزاء. واذا عرفت هذا فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد كانت اجزاء فصلية بالنسبة الى عمرو وبالعكس . وهذا اختيار المحققين من المتكلمين. وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكرى الحشر والنشر... »

وبهذا المعنى تظهر جسمية النفس، وعدم تجردها اكثر من المعنى الاؤل ويشتد وضوح سبب قولهم بالبعث الجسماني اذ لا يوجد فى الانسان الا نوعان من الجسم :

احدهما الاجزاء الاصلية التى قلنا انها النفس، والثانى بقية اجزاء البدن.

الادلة على جسمية النفس:

وقد اقاموا على جسمية النفس وعدم تجردها ادلة عدة. بعضها سمعي وبعضها عقلي. اما الادلة العقلية : فقد قالوا:

أولا: ان النفس تدرك الجزيئات لأنا نحكم على الجزئي باحكام، وحكمنا عليه يقتضينا تصوره. والحاكم على الشئ لابد أن يتصوره. والمدرك للجزيئات جسم. لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو الامس، ولأن غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزيئان مع الاتفاق على أنا لا نثبت لها نفوسا مجردة. فاذان النفس الانسانية التى تدرك الجزئيات جسم(١٥).

ثانيا: لو كانت النفس الانسانية ليست جسما أو حالا (١٦) فيه بل عرضا أو جوهرا مجردا لكان قول القائل « خرجت، ذهبت ، قمت، جلست » ونحو ذلك كله اقوالا باطلة. لأن ثبوت هذه الصفات للأعراض والمجردات ممتنع. ولا شك فى أن كل

---

(١٥) السعد : شرح المقاصد : ج٢ ص ٢٣ ، الرازى: المحصل : ص ١٦٥ –١٦٦ ط الحسينية بمصر

(١٦) والمراد من الحلول هنا هو الحلول اللغوى لا الحلول الاصطلاحى فلا يلزمنا تسليم ان النفس تكون عرضا

عاقل يعلم صدق قوله. ويشهد عقله وجسمه بأنه هو الذى خرج وذهب، ودخل وجلس، لا مجرد بدنه، بل نفسه مع بدنه. فهذه الافعال للنفس بالاصل وللبدن بالطبع، لكنه للبدن بالمشاهدة والنفس بالعقل والعلم فثبوت هذه الصفات الجسمية للنفس تدل على انها جسم. لأن المتصف بصفات الجسم جسم.(١٧)

ثالثا: ان كل واحد منا يقطع بان نفسه موصولة بالعلم والفكر والحب والبعض والرضا والسخط وغيرها من الاحوال النفسية، ويعلم ان الموصوف بذلك ليس عرضا من اعراض بدنه، ولا جزءا من اجزائه، ولا جوهرا مجردا منفصلا عن بدنه ويحكم بالضرورة ان هذه الادراكات لشئ داخل فى بدنه كما يحكم بانه اذا سمع وابصر وأشم وذاق ولمس فتلك أمور قائمة به مضافة الى نفسه فان جوهر النفس هو الذى قام به، والقائم بذلك كله لا يكون عرضا ولا جوهرا مجردا بل جسما متميزا.(١٨)

رابعا: ان هذا البدن المشاهد محل لجميع صفات النفس، وادراكاتها الكلية والجزئية، ومحل أيضا للقدرة على الحركات الادارية فلابد أن يكون الحامل لتلك الادراكات والصفات هو البدن وما سكن اليه. واما الحكم بان محلها جوهر مجرد لا داخل العالم ولا خارجه فباطل بالضرورة(١٩).

خامسا: لو كانت نفس الانسان جوهرا مجردا ليست داخل العالم ولا خارجه ولا متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه، ولا مباينة له ولا مجانية لعلم انها موجودة بهذه الصفات. لأن علم الانسان بنفسه وصفاتها أظهر من كل معلوم وان علمه بما عداه خاضع لعلمه بنفسه. فوجود نفس متصفة بتلك الصفات باطل قطعا. لأن جماهير اهل

---

(١٧) ابن القيم : كتاب الروح ص ٢٨٨ – شرح المقاصد ج ٢ ص : ٢٣

(١٨) نفس المصدر الاول ص : ١٨٩

(١٩) نفس المصدر ص : ٢٩٠

الارض يعلمون ان اثبات هذا الموجود محال فى العقول شاهدا وغائبا(٢٠).

سادسا: لو كانت النفس مجردة عن الجسمية والتحيز لامتنع أن يتوقف فعلها على مماسة محل الفصل لأن غير المتحيز لا يمكن أن يصير مماسا للمتحيز. ولو كانت مجردة لكان فعلها على سبيل الاختراع من غير حاجة الى حصول مماسة بين الفاعل ومحل الفعل. وعلى ذلك كانت الواحد منا يقدر على تحريك الاجسام من غير أن يماسها او يماس شيئا يماسها. ولو كانت النفس مجردة كما تقولون لكانت قادرة على تحريك البدن من غير حصول مماسة بينهما. وكذلك تكون قادرة على تحريك جسم غيره من غير مماسة بينهما وذلك باطل بالضرورة. لأن المماس شرط للتحريك وكل ما كان مماسا للجسم أو لما يماسه فهو جسم، فالنفس اذن جسم غير مجرد.(٢١)

سابعا: ان العقلاء متفقون على ان الانسان هو هذا الحى الناطق المتغذى النامى الحساس المتحرك بالارادة. وهذه الصفات نوعان:

صفان للبدن، وصفات للنفس الناطقة. فلو كانت النفس جوهرا مجردا لا داخل العالم ولا خارجة ولا متصلة به ولا منفصلة عنه لكان بعضه فى العالم وبعضه لا داخل العالم ولا خارجه. ولا شك أن ذلك باطل قطعا. لأن الانسان داخل العالم فى بدنه ونفسه (٢٢).

ثامنا: لو كانت النفس مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء ويلزم منه ألا تتعلق باى بدن من الابدان ، وعلى تقدير التعلق يلزم الترجيح بلا مرجح، وجاز

---

(٢٠) نفس المصدر ص : ٢٩٠

(٢١) نفس المصدر ص : ٢٩١

(٢٢) نفس المصدر ص : ٢٩٢

أن تنتقل من بدن الى آخر. وحينئذ لم يصلح القطع. بان زيدا الآن هذا الذى كان بالأمس. وهو باطل بداهة.(٢٣)

تاسعا: ان كل عاقل اذا قيل له ما الانسان؟ فانه يشير الى هذه البنية وما قام بها، ولا يخطر بباله أمر مغاير لها مجرد ليس فى العالم ولا خارجه. والعلم بذلك ضرورى لا يقبل الشك.(٢٤)

عاشرا: ان العقول تحكم بان الخطاب الى هذه البنية وما قام بها، كذلك المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب . ولو قال قائل ان المأمور والمنهى والممدوح والمذموم والمخاطب جوهر مجرد ليس فى العالم ولا خارجه، ولا متصلة به ولا منفصلة عنه لكان كلامه هذا مردودا قطعا.(٢٥)

أما الأدلة السمعية على جسمية النفس: فكثيرة. منها:

أولا : قوله تعالى: **(اللهُ يَتوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتى لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتى قَضىٰ عَلَيْهَا المَوْتُ، وَيُرْسِلُ الأُخْرىٰ الَى أَجَلٍ مُسَمّىٰ).**

فالشاهد على المطلوب فى هذه الآية ثلاثة: الاخبار يتوفيها، وإمساكها، وإرسالها، لأن هذه صفات للجسم(٢٦).

ثانيا: قوله تعالى : **(يا أَيَّتُها النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ إرْجِعِي الَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِيَ وَادْخُلِي جَنَّتِي...)** والشاهد على المطلوب:

---

(٢٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٢٣ ، انظر أيضا الى المباحث المشرقية للرازى ج ٢ ص ٣٠٨ طبع دائرة المعارف بالهند .

(٢٤) ابن القيم كتاب الروح ص ٢٩٢

(٢٥) نفس المصدر : ص ٢٩٣

(٢٦) نفس المصدر: ص ٢٦٧

وصفها بالرجوع (ولا شك أن هذا الخطاب لمن يفهم ويعقل) ووصفها بالدخول والرضى.(٢٧)

ثالثا: قوله صلى الله عليه وسلم : **(ان الروح اذا قُبض تبعه البصر).**

فالشاهد على المطلوب : وصفه فى انه قبض ، والاخبار بان البصر يراه.(٢٨)

رابعا: اخباره عليه السلام بان أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنةحيث شاءت وتأوى الى قناديل معلقة بالعرش فاطلع اليهم ربك اطلاعه فقال أى شئ تريدون؟ وفيه عدة شواهد على المطلوب :

(١) كونها مودعة فى جوف الطيور

(٢) انها تسرح فى الجنة

(٣) انها تأوى الى تلك القناديل أى تسكن اليها.

(٤) ان الرب تعالى خاطبها واستنطقها فأجابتْه وخاطبتْه.(٢٩)

خامسا: « حديث ابى موسى : تخرج نفس المؤمن أطيب من ريح المسك فتنطلق بها الملائكة الذين يتوفونه فتلقاهم ملائكة من دون السماء فيقولون هذا فلان بن فلان كان يعمل كيت وكيت بمحاسن عمله. فيقولون مرحبا يه فيقبضونها منهم فيصعد به من الباب الذى كان يصعد منه عمله فيشرق فى السموات وهو كبرهان الشمس حتي ينتهى بها الى العرش.واما الكافر فاذا قبض انطلق بروحه فيقولون هذا ...؟ فيقولون فلان بن فلان كان يعمل كيت وكيت لمساوى عمله فيقولون لا مرحبا لا مرحبا ردوه الى أسفل الارض الى الثرى.

---

(٢٧) نفس المصدر ص : ٢٦٧ – ٢٦٨

(٢٨) نفس المصدر ، نفس المكان.

(٢٩) نفس المصدر ص : ٢٦٩

ففيه شواهد عدة على المطلوب هى : خروج نفسه، طيب ريحها، انطلاق الملائكة بها، تحية الملائكة لها، قبضها لها،صعودها بها، اشراق السموات لضوئها، انتهاؤها الى العرش، قول الملائكة من هذا؟ وهذا سؤال عن عين وذات قائمة بنفسها. فقوله : رُدّوه الى اسفل الأرضين.(٣٠)

سادسا: قوله صلى الله عليه وسلم : **«الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَما تعارف ائتَلفَ وَما تَناكَرَ مِنْهَا اخْتَلَف»** وفيه الشواهد الآتية :

وصفها بانها جنود مجندة، وصفها بالتعارف والتناكر. ولا شك أن هذه الاوصاف صفات للاجسام والذوات فتكون الموصوف بها جسما.(٣١)

سابعا: رؤيته النبى صلى الله عليه وسلم لأرواح الناس عن يمين آدم ويساره ليلة الاسراء . فرآها متحيزة فى مكان معين. ولو كانت مجردة لما امكن رؤيتها متحيزة بمكان.(٣٢)

ثامنا: رؤيته عليه السلام أرواح الانبياء فى السموات وسلامهم عليه وترحيبهم به كما اخبر به عليه السلام. وأما أبدانهم ففى الارض . فرؤية الأرواح ، وسلامها عليه، وترحيبها به كل ذلك يدل على جسمية الأرواح.(٣٣)

تاسعا: رؤيته عليه السام أرواح الاطفال حول ابراهيم عليه السلام(٣٤).

---

(٣٠) نفس المصدر ص : ٢٧٢

(٣١) نفس المصدر ص : ٢٧٥

(٣٢) نفس المصدر ص : ٢٧٧

(٣٣) نفس المصدر ص : ٢٧٨

(٣٤) نفس المصدر نفس المكان

عاشرا: اخباره تعالى عن الذين قُتلوا فى سبيله انهم أحياء عند ربهم يرزقون وأنهم فرحين مستبشرين باخوانهم.(٣٥)

هذه أخبار عن الارواح لأن الابدان فى التراب.

وغيرها من النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على ان النفس تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام.

وقد ذكرنا هذه الادلة العقلية والنقلية على جسمية النفس وعدم تجردها عند اصحاب هذا المذهب تعليلا لما ذهبوا اليه. اما مناقشة جسمية النفس فتكون اثناء مناقشة المذاهب في الباب الرابع انشاء الله.

ويتبين مما ذكرنا: ان محل النزاع بين القائلين بالبعث الجسمانى فقط والقائلين بالجسمانى والروحانى معا من المتكلمين هو اختلافهم فى حقيقة الانسان. فمن قال انها جسم قال: ان البعث جسمانى فقط. ومن قال انها مجرد قال: انه جسمانى وروحانى معا. ولو اتفقوا جميعا على جسميتها أو على تجردها لقالوا شيئا واحد. ولذلك ذكرنا الأدلة السابقة على جسمية النفس تفصيلا لما لها من صلة وثيقة لفهم اساس هذا المذهب.

اما البحث عن أن النفس هل هى حادثة أم قديمة؟، فانية أو باقية فى نظرهم: فليس كبير الأهمية عندهم لأن عنايتهم متجهة الى بيان ان النفس على اى وضع يبعث فى يوم البعث الى البدن. ولكن تكملة للبحث عن النفس عندهم سنشير بايجاز الى رأيهم فى حدوث النفس وبقائها، ونقول:

اتفق المتكلمون والمليون ممن ذكرنا مذهبهم على أن النفس الانسانية حادثة. لانها أثر من آثار القادر المختار. اذ هى من العالم والعالم بجميع اجزائه حادث

---

(٣٥) نفس المصدر ص: ٢٧٨

عندهم، ولا قديم الآ الله وصفاته تعالى عند القائلين– منهم – بزيادتها على ذاته.(٣٦)

وقد احتجوا على انها حادثة بآيات قرآنية وأحاديث نبوية. منها:

قوله تعالى : ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ لأن هذا اللفظ عام يشتمل على ما سوى ذاته تعالى وصفاته. ومنها النفس .(٣٧)

وقوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ لان النفوس من جملة العالم فالله ربها. والعالم ما سوى الله تعالى من الموجودات. فالنفوس من العالم ومن مخلوقاته تعالى فتكون حادثة كسائر المخلوقات(٣٨).

وقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْانْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾.

وقد وصف الله تعالى الانفس بالوفاء والقبض والامساك والارسال. ولا شك أن هذه الصفات للمخلوقات المحدثة.(٣٩)

ومنها: حديث أبي هريرة فى صحيح البخارى وغيره عن النبى هى : «**الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ**» والجنود المجندة لا تكون الآ مخلوقة. والمخلوق لا تكون قديما بل حادثا.(٤٠) وبعد هذا الاتفاق على

---

(٣٦) شرح المقاصد ج ٢ : ص : ٢٢٧ ،شرح المقاصد ج٢ :ص ٥٠٧ ، الذخيرة للطوسى ط الهند ، كتاب الروح لابن القيم ص ٢١٤

(٣٧) نفس المصدر ص : ٢١٨

(٣٨) نفس المصدر ص : ٢١٩

(٣٩) نفس المصدر : ص ٢٢١

(٤٠) نفس المصدر ص : ٢٢٠

حدوثها ، اختلفوا فى انها هل تحدث مع البدن أو قبله؟ قال بعضهم: تحدث معه. وقال آخرون تحدث قبله. ولكل وجهة لا داعى لذكرها لأن ذلك ليس ذا أهمية فى هذا الموضوع.

أما هل هى تفنى بعد فناء البدن أم تبقى:

فقالوا: ببقاء النفس بعد فناء البدن. ذلك : لانها خلقت للبقاء. وانما الفناء للابدان . فصفة الخلود من طبيعة النفس التى هى من أمر الله . فتكون خالدة.

وتمسكوا بنصوص الكتاب والسنة التى تدل على بقائها: منها:

قوله تعالى : (« **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُون، فَرِحِينَ بِما آتَاهُمْ اللهُ مِنْ فَضْلِه وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِن خَلْفِهِمْ.** »).

منها : قوله تعالى : (**يا أَيَّتُها النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إرْجِعِي إلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّة، فَادْخُلِي فِي عِبَادِيَ وَادخُلِي جَنَّتِي...**)

وكذلك الآيات والاحاديث الدالة على نعيم الارواح وعذابها بعد المفارقة الى أن يرجعها الله فى اجسادها يوم البعث. ولو ماتت الارواح مع الابدان لانقطع عنها النعيم والعذاب مع انهما مستمران بشهادة النصوص من الكتاب والسنة.(٤١)

ويدل على بقائها كذلك ما ذكرناه سابقا من الآيات والاحاديث النبوية اثناء ذكرنا الادلة النقلية على جسمية النفس(٤٢). ولنكتف بهذا القدر تجنبا عن التطويل.

---

(٤١) السعد : شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٠ ، الطوسى : الذخيرة : ص ٢٥١ ، ابن القيم كتاب الروح ص ٤٩

(٤٢) انظر: الدليل الثانى والرابع والخامس والسابع والتاسع والعاشر.

(٣) اختلاف آرائهم فى كيفية اعادة الجسم الى الحياة:

القائلون بالبعث الجسمانى وحقيته اختلفوا – بعد ذلك الاتفاق– في كيفية اعادة الجسم الى الحياة مرة أخرى. والمشهور انهم فريقان فى هذه المسألة:

الفريق الأول: وهم الجمهور منهم اعنى الاشاعرة ومشايخ المعتزلة يقول: انها عن عدم أى انه تعالى يعدم الذوات والاجزاء بحيث تفنى ثم يعيدها يوم البعث الى الوجود والحياة مرة أخرى بايجاد بعد الفناء والعدم. لان اعادة المعدوم جائزة عندهم.

الفريق الثانى: وهم بعض الكرامية وبقية المعتزلة كأبى الحسن البصرى ومحمود الخورزمى فانهم قالوا: انها عن تفريق. اى أنه تعالى لا يعدم الأجزاء اعداما. بل يفرقها ويزيل التأليف عنها ثم يركبها يوم البعث بجمع تلك الاجزاء واعادة التأليف اليها وخلق الحياة فيها مرة أخرى. وانما قالوا ذلك لانهم يرون امتناع اعادة المعدوم بعينه.(٤٣)

وقد علل الامام الرازى هذا القول على لسانهم فقال:(٤٤)

«انما اختاروا هذا القول لان اعادة المعدوم ممتنعة عندهم. فعلى هذا لو أنه تعالى أعدم الاجزاء والذوات لكان يوجده– اعنى يوم البعث– مغايرا لتلك الاشياء التى عدمت أولا. وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب واصلا آلى المطيع ولا يكون العذاب واصلا الى العاصى وهو غير جائز. فلأجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا: انه تعالى لا يعدم الاجزاء بل يفرقها ويزيل التأليف عنها. فاذا اعاد التأليف اليها، وخلق الحياة فيها مرة أخرى كان الشخص هو عين ذلك الشخص الموجود قبل ذلك. فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصى، ويزول الاشكال المذكورة... »

---

(٤٣) انظر الاربعين للرازى ص : ٢٨٤ – ٢٨٥ – شرح المواقف ج ٣ ص ٢٢٦ ، شرح المقاصد ج ٢ ص١٥٨ ومطالع الانظار للاصفهانى فى هامش شرح المواقف ج ١ ص ٥٦٩ شرح الجلال على العقائد العضدية ص ١٩٢ ط مطبعة الخيرية ١٩٢٢ .

(٤٤) الاربعين ص : ٢٨٥

نلاحظ هنا: ان القائلين بالبعث الجسماني عن تفريق لجمع الأجزاء الأصلية فريق منهم لا يرون استحالة اعادة المعدوم ، بل يجوزون تلك الاعادة. ومع ذلك التجويز قالوا: ان الإعادة عن تفريق لا عن عدم بناء على ان هذا القول اسلم من النقاش وأن النصوص الشريفة(٤٥)تشهد على ان البعث الجسماني يقع على صورة ليس فيها اعادة المعدوم بعينه.لأن الله تعالى يخلق من الاجزاء المتفرقة للبدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه. كما أشار الى هذا الرأى السعد فى المقاصد وشرح العقائد النسفية . وهو رأى القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا (غير صدرالدين الشيرازى منهم) كالغزالى والراغب الاصفهانى وغيرهما من المحققين. وسيأتى توضيح هذا الكلام اثناء شرحنا للمذهب المذكور فى الفصل الثانى ان شاء الله.

وقد نقل صاحب المقاصد عن امام الحرمين الجوينى نصا يفيد انه اختار التوقف وعدم الجزم فى مسألة كيفية الإعادة من ان الجسم بعد الموت هل ينعدم بالكلية ام تتفرق أجزاؤه؟ حيث قال : « يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد. ويجوز ان تبقى الجواهر وتزول أعراضها المعهودة التى منها اجتماعها ، ثم يعاد تأليفها. ولم يرد من السمع دليل قاطع على تعيين احدهما – اى كون الاعادة بعد العدم او بعد التفريق – فليس من المستبعد ان تتحول اجسام العباد الى اجزاء متفرقة على صفة اجسام التراب، ثم يعاد تركيبها الى الحالة المعهودة كما انه ليس بمستحيلا ان يعدم منها شئ ثم يُعاد ».

ثم قال صاحب المقاصد: « ان هذا القول هو الحق(٤٦) »

وقد إحتج كل من الفريقين على ما ذهبوا اليه بادلة عدة بعضها سمعية وبعضها عقلية.

---

(٤٥) كقوله تعالى: (**كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها**) . وكما ورد فى الحديث: (**اِنَّ أهْلَ الْجَنَةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَحَّلُونَ وَضِرْسُ الكافِرِ مِثْلَ جَبَلِ اُحُدْ**).

(٤٦) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٩ .

ولما كان اثبات البعث الجسماني يتوقف على القول بجواز اعادة المعدوم بعينه عند من يقول بفناء الاجسام بالكلية– اعنى الفريق الاول منهم– يحسن بناء أن نقدم بحث جواز اعادة المعدوم على سرد أدلتهم كصنيع جميع الباحثين فى امهات الكتاب الكلامية. اذا لابد اولا من بيالن ان هذه الاعادة ممكنة عقلا. لان الوقوع فرع الامكان.

أما من يقول : ان فناء الاجسام عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض فلا حاجة له الى هذا البيان .لان الاعادة فى نظرهم عبارة عن ضم الاجزاء بعضها الى بعض وتأليفها فيما بينها كما سبق ذكرها. فامكان هذه الاعادة واضح لا يحتاج الى بيان. لذلك سنكتفى هنا ببيان جواز اعادة المعدوم دون بيان استحالتها عند من يقول بها حيث نذكر اثناء كلامنا فى مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط فى موضعه.

اما بعض المعتزلة وان كانوا مع الفلاسفة فى انكار اعادة المعدوم بعينه الا انهم يقررون ان هناك اعادة للجسم ولكن عن تفريق.

٤ – بحث فى جواز اعادة المعدوم بعينه :

أصحاب هذه الدعوي هم أهل السنة ومشايخ المعتزلة.

فمشايخ المعتزلة يقولون بجواز اعادة الجواهر بناء على بقاء ذواتها فى العدم. لان المعدوم شئ ثابت فى نفسه بحيث لو بطلت ذواتها لاستحالت اعادتها.

واهل السنة يقولون ان المعدوم ليس بشئ بل هو نفى محض لا تقرر ولا ثبوت له. ومبنى هذا الخلاف خلاف آخر. وهو : هل الوجود عين الموجود فى الممكن والواجب ؟ أو هو زائد على الموجود فيهما؟ اوعين فى الواجب ، زائد فى الممكن؟

اقوال ثلاثة لاصحاب مذاهب ثلاثة:

الاول للأشاعرة : أى الوجود عين الموجود مطلقا بحيث لو زال الوجود فى الممكن زال الموجودولم يبقى شئ. وعلى ذلك فالعدم نفى صرف.

الثاني للمعتزلة: اى الوجود زائد على الموجود فيهما بحيث لو زال الوجود فى الممكن بقيت ذاته المخصوصة. وعلى ذلك فالمعدوم شئ له تقرر وثبوت.

الثالث للحكماء : اى انه نفس ماهية الواجب فان زاد فى الممكن.

ولكل وجهة . والمقام لا يسمح بذكرها.

اما الاعراض : فقد اختلف كلامهم فيها:

فقال بعض الاشاعرة : يمتنع اعادتها مطلقا. لان المعاد انما يعاد بمعنى ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

وقال الاكثرون منهم بامتناع الاعراض التى لا تبقى كالاصوات لاختصاصها بالاوقات.

اما الاعراض الباقية فقسمان: قسم مقدور للعبد « فهذا لا يمكن اعادتها مطلقا. قسم غير مقدور لعبد فيجوز اعادتها(٤٧).

بعد هذا البيان فيما يجوز اعادتها من الجواهر والاعراض وما قيل فيها من الاقوال ننتقل الى بيان الادلة على المطلوب فنقول:

قد راجعنا فى هذا الموضوع الى كتب كثيرة(٤٨) ولم نجد فيها اوفى بالغرض مما كتب فى شرح المواقف وشرح المقاصد. ولذلك سنعتمد عليهما فى بيان الادلة على امكان اعادة المعدوم بعينه.

وقد ذكر صاحب المقاصد لونين من الادلة: احدهما اقناعى ، وثانيهما الزامى.

قال فى الاقناعى:(٤٩)

---

(٤٧) نفس المصدر ج ٢ ص ١٥٣

(٤٨) مثل « المحصل » والاربعين فى أصول الدين « للإمام الرازى » « التجريد » والذخيرة للطوسى ومطالع الانظارللاصفهانى على مطالع الانوار للبيضاوى وغيرها من المكتب.

(٤٩) السعد : شرح المقاصد ج٢ ص ١٥٣

« ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا امتناعه هو الامكان «ثم استشهد على صدق ذلك فيما قاله الحكماء من «ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان مالم يذرك عنه قائم البرهان ».

فمسألة اعادة المعدوم بعينه مسألة من المسائل الغريبة التى سمعناها فعلينا ان نُدخلها فى دائرة الامكان. اى نعتبر انها من المسائل الممكنة. وبناء على القاعدة المذكورة يجب على من ادعى استحالتها فعليه اقامة الدليل حتى يخرج من دائرة الامكان.

اما الدليل الالزامى:

فقد ذكره لكل من المقاصد والمواقف بصيغة مختلفة خلاصتها ما ياتى:—

المعاد مثل المبدأ بل عينه، فيستحيل كون الشئ ممكنا فى وقت وممتنعا فى وقت لانه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات. وبعبارة أوضح :

لو كان وجود المعدوم ثانيا ممتنعا لذاته (٥٠) او للازمة (٥١) لما وجد اولا اى ابتداء لكن التالى باطل فالمقدم مثله.

بيان ذلك : فلان امتناع الوجود ثانية متى كان ذاتيا اى من مقتضى ذاته وجب ان يمتنع الوجود الاول فى بداية الامر لان مقتضى ذات الشئ او لوازمه (٥٢) لا يختلف بحسب الازمنة فإذن متى امتنع الوجود الثانى للذات امتنع الوجود الاول. وامتناع

---

(٥٠) معنى الإستحالة للذات هو : ان تقتضى الذات عدمه كشريك البارى فانه مستحيل من ذاته.

(٥١) ومعنى الاستحالة للازم هو : ان منشا الاستحالة ليس فى الذات بل فى اللازم غير المنفك. مثل وجود شمس بدون ضوء . فان استحالة مثل هذا الوجود ليس ناشئة من ذات الشمس ، بل من اللازم لان من لوازم الشمس الضوئ بحيث اذا انتفى انتفت.

(٥٢) وهو الازم الغير المنفك عن الذات مثل الضوء بالنسبة للشمس.

الوجود الاول باطل بداهة لانه وجد فعلا كما نشاهده واذا لم يمتنع الوجود الثانى بالنظر آلى ذاته كان ممكنا لذاته . وهو المطلوب.

وقد ذكر اصحاب الدعوى امام خصومهم كجواب عن المنع(٥٣) الموجه الى الدليل المذكور خلاصته:(٥٤)

لوجوزنا كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمن الابتداء، ممتنعا فى زمان آخر كزمان الاعادة لعلة ان الوجود فى الزمان الثانى أخص من الوجود مطلقا، ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة ولا يؤثر فى امتناع مقابله ولافيما هو أعَمّ منه، ولوجوزنا ذلك لجاز الانقلاب مع الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى لِتحقق نفس العلة فى هذا التجويز (٥٥). ولكن هذا اللازم باطل.

لانه يترتب عليه محالات ثلاثة:

الاول: مخالفته لِبديهة العقل: اذ العقل يحكم بداهة باستحالة هذا الانقلاب من امتناع ذاتى الى وجوب ذاتى. لانه يستحيل ان يقتضى الذات الواحدة عدمه فى زمان وتقتضى هى بعينها فى زمان آخر.

---

(٥٣) **ملخص المنع** : العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ، ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم. فجاز ان يكون الوجود الثانى ممتنعا لذاته أو للازمة منه ان يكون الاعم الذى هو مطلق الوجوب ممتنعا بل ممكنا. فاذا كان الامر كذلك جاز ان يتحقق الامكان فى فرد – غير الوجود الثانى – الممتنع – وهو الوجود الاول ولا يتم الدليل (شرح المواقف ج٣ ص ٢٢٢).

(٥٤) نفس المرجع نفس المكان: وهو جواب ثان عن المنع المذكور. فنلخصه ههنا لاننا نرى انه فى قوة دليل مستقل يُقَوّى مركز المستدل.

(٥٥) وهو تجويز بين وجودين : مفروض وفعلى. والمفروض صح ان يكون ممتنعا بكونه اخص. والفعلى صح أن يكون واجبا.

الثاني: استغناء الحوادث عن المحدث. لجواز ان تكون واجبة ذاتها حينما تكون موجودة فلا تحتاج الى صانع يحدثها بل تكون ذواتها كافية فى حدوثها.

الثالث: باب اثبات الصانع: هذا المحال مترتب على المحال الثانى . فان الحوادث اذا جاز ان يكون وجودها من ذواتها فقد إنسدّ باب اثبات الصانع لا محالة.

ولا شك فى ان هذه المحالات التى لَزِمَتْ عن تجويز الخصم شنيعة تضعف موقف الخصم وتقوى مركز المستدل. ولذلك ذكرناه هنا. واما هل تم الدليل ام لا فيتبين ذلك اثناء المناقشة فى الباب الخاص لمناقشة المذاهب ان شاء الله.

وهناك دليل آخر: — ذكره صاحب المواقف وصاحب المقاصد حاصله: (٥٦)

الاعادة ايجاد أهون من البدء ، وكل ما كان كذلك فهو جائز. فالاعادة جائزة.

بيان ذلك: ان المعدوم إذا كان موجودا اولا قد استفاد بالوجود الاول ملكة الاتصاف بالوجود فيكون قابليته للوجود الثانى أسرع.لانه سبق اتصاله بالوجود فله به عهد وصلة. وبالتالى فاعادة المعدوم أسهل واهون كما يشهد على ذلك ما ورد فى قوله تعالى: **« وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنَ عَلَيْهِ. »**

والاهونية المذكورة ههنا بالنسبة لِقُدَرِ العباد لا بالنسبة لقدرة الله تعالى. لان الممكنات جميعا بالنسبة اليه تعالى سواء. والمراد من هذه الآية هو تقريب جواز الاعادة الى اذهان الناس بما يعبدونه فى صنع الاشياء. فايجادها ثانيا أسهل عليهم من البدء. فكذلك الاعادة بالنسبة اليه تعالى لانها ايجاد ثانى. ولما كان البدء من العدم تكون الاعادة من العدم ايضا. وقد ضرب الله لنا مثلا. ولكنه تعالى **« له المثل الأعلى »** أى له الصفة التى هى أعلى وأكمل من كم كل صفة والذى ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذى لا يعجز عن شئ من إنشاء واعادة وغيرها من المقدورات.

---

(٥٦) انظر شرح المواقف ج٣ ص ٢٢٢ وشرح المقاصد ج٢ ص ١٥٣ —١٥٤ .

ولقد عثرنا بين ثنايا كتاب الشيخ مصطفى صبرى(٥٧)المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين » على كلام طريف يدل على فهم جديد فى هذا الموضوع ولطرافته ولطافته ننقل منه بعض الفقرات الآتية: قال رحمه الله (٥٨):

« ... ومع كون مذهبهم (اى مذهب القائلين عن تفرق بجمع الاجزاء المتفرقة » اسلم من النقاش ولا مانع عندى من اختيارها ، فلى بحث فى دعوى استحالة اعادة المعدوم التى انتسبت مشكلة قديمة امام مطلب الحشر الجسمانى وليس معناها ان قدرة الله لا تسع ايجاد نشأة ثانية للانسان فى عالم ثاني كما خلقهم فى حياة الدنيا ، وانما الكلام فى امكان ان يكون اشخاص الناس المعادون فى النشأة الثانية عين الاشخاص الذين عاشوا فى الدنيا وعملوا أعمالا يحاسبون عليها فيجزون بها فى نشأتهم الثانية ان خيرا فخير وان شرا فشر، ، وإلاّ يكون المجزئ غير العامل. فهل يمكن عقلا الاحتفاظ بهذه العينية الاولى فى الخلق الثانى او يستحيل ذلك عقلا؟ وان كان لا محل للكلام بين العقلاء المعترفين بوجود الله وقدرته على الممكنات فى قدرة الله على خلق الخلائق سواء فى النشأة الاولى او فى النشأة الثانية فعلى المسلم المتعلم غير المقلد فى دينه وعقيدته ان يطمئن الى كون ذلك ممكنا ككل ما يدخل فى عقيدته من متعلقات قدرة الله المشروطة بامكانها فى حد ذاتها. »

ثم قال بعد قليل مانصه:(٥٩)

« فمشكلة اعادة المعدوم بعينه بعد الاعتراف بوجود الله وقدرته على خلق الخلائق

---

(٥٧) شيخ الاسلام للدولة العثمانية السابقة المتوفى سنة ١٩٥٢ بالقاهرة.

(٥٨) مصطفى صبرى : « **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين** »
ج ٤ ص ٢١٠ -- ٢١١ طبع عيسى باب الحلبى بمصر

(٥٩) نفس المصدر ص ٢١١ – ٢١٢

فى الدنيا والآخرة ، أى المشكلة القديمة المتولدة من دعوى عدم امكان ان يكون المخلوق ثانيا عين المخلوق اولا الذى هو صاحب العمل الصالح او العمل السيئ ، فأقوى ادلة المدعين لعدم هذا الامكان : ان المعاد لو كان عين المبتدأ لزم تقدم الشيئ، اعنى المبتدأ على نفسه، اعنى المعاد، ذلك المتقدم المحال الذى هو مرجع بطلان الدور.

فاذا قيل لهم اعتراضا على دليلهم هذا ان الانسان فى العشرين من عمره مقدم على نفسه فى الاربعين ، بل ان مثل هذا التقدم يحصل له بين امسه ويومه، اجابوا بان هذا لا يضر لعدم تخلل العدم بين المقدم والمؤخر كما تخلل بين المبتدأ والمعاد.

والحق عندي: ان المانع من الاعادة ان كان لزوم تقدم الشيئ على نفسه فهو واقع فى رجل واحد بالنسبة الى زوراتيه فى حياته الدنيا، ولا تسلم (ذلك) يكون تخلل العدم بين المقدم والمؤخر وعدم تخلله فارقا مؤثرا فى الجواز وعدم الجواز، لانه اذا كان معنى عدم الجواز دخول العدم بين الشيئ ونفسه انه لا يجوز ان يكون الشيئ موجودا ثم معدوما، ثم موجودا فى أزمنة مختلفة، فما المعنى من ذلك؟ وهل الله غير قادر ان يخلق مرة ثانية احدا من اللذين خلقهم ثم أرداهم؟ ومن أين يجب ان يكون كل ما يخلقه فى المرة الثانية خلقا آخر غير الاولين؟

ومن اين يلزم فيما خلق ثم عدم ثم خلق ثانيا؟ ان يبقى فى حالة عدمه شيئ منه ليكون«خلقة اتصال» بين وجوديه فانه لا يمكن خلقه بعينه من دون ذلك؟ حتى انهم تصوروا امكان اعادة المعدوم فى مذهب المعتزلة فقط (القائلين بين هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى) لولا ان ذلك المذهب باطل. ولكن لماذا يحتاج خالقه ثانية الى بقاء مثل هذه الوسائط؟ لأنْ لا يخطئ عند الاعادة فيخلق خلقا آخر على ظن انه عين المخلوق الاول؟

فهل لا يكفيه (تعالى) لئلاّ يخطئ فى الخلق، بقاء المخلوق الاول بعد عدمه فى

علمه تعالى ومنشأ المشكلة وهم، أتعجب غاية التعجب من تعلّقه فى أذهان الناس وفيهم اعاظم العقلاء مثل الشيخ الرئيس ابن سينا وكثير من محققى المتكلمين المتأخرين وكلهم لا يسننكفون عن الاعتراف بوجود الله وسعة قدرته...» اهـ .

ثم شرح فكرته شرحا طويلا وافيا لا يسمح هذا المقام بذكرها فلنكتف بما نقلناه ههنا.

بحث وتحقيق :-

هل يتم كلام القائل ببعث الاجساد عن تفريق بجمع الاجزاء مع قوله باستحالة اعادة المعدوم كما هو رأى فريق من المتكلمين ، أم لا يتم؟

رأى الامام الرازى :(٦٠) انه لا يتم . لان هوية الشخص ليس مجرد جسم بل لابد فيها من الاعراض وهى قد قدمت فلو استحالت اعادة المعدوم لامتنعت اعادة التأليف بين الأجزاء، والحياة اليها وبالتالى امتنعت اعادة ذلك الشخص من حيث انه هو.

اما العلامة الطوسى فقد رد على الرازى بقوله:(٦١)

« هوية الشخص عندهم ليس الا الاجزاء التى لا تنعدم ولا تصير اجزاءا لغير تلك البنية. اما الاعراض فليست بمعتبرة فى الهوية. لانها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة ».

وقد شرح الرازى رأيه السالف الذكر فى كتاب آخر له (٦٢) يتلخص فيما يأتي:

ان الشخص المعين ليس هو مجرد تلك الاجزاء ، وذلك : لأنا لو قدرنا أن هذه

---

(٦٠) يعنى هل يتم ذلك القول بلا حاجة الى إثبات جواز إعادة المعدوم بعينه أولا يتم ؟

(٦١) الرازى : المحصل ص ١٧١ طبع بمطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣

(٦٢) الطوسى : ملخص المحصل ص ١٧١ نفس الطبع.

الاجزاء تفرقت فصارت ترابا من غير حياة ولا تركيب وتأليف فاننا نعلم أن ذلك القدر من التراب ليس عبارة عن ذلك الشخص، بل الانسان المعين انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء ، وتألفت على وجه مخصوص ، ثم قام بها حياة وعقل وعلم وقدرة وغيرها من الصفات. فاذا ثبت أن الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والزوات، بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصولة بالصفات المخصوصة . وعند الموت تتفرق الاجزاء وتبطل تلك الصفات وتفنى ذلك التأليف . وان امتنعت الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة الى تلك الصفات والتأليف فيحنئذ لا يكون العائد والموجود ثانيا، هو الذى كان موجودا أولا » اهـ »

بعد هذا البيان يتضح بحق انه لا يتم بعث الاجساد بجميع الاجزاء مع القول باستحالة المعدوم، بل لابد من القول بجاوز اعادة المعدوم سواء قلنا أن الاعادة عن عدم محض أو عن تفريق بجمع الأجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره وتأليفها.

٥ – أدلة القائلين ببعث الأجساد عن اعدام:

بعد الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بعينه إحتج هذا الفريق على دعواهم بالادلة الآتية :–

الاول: الاجماع . لان الصحابة والمتقدمين من المتكلمين قد اجمعوا على هذا بناء على الآيات والاحاديث الدالة على ذلك. وقد تم الاجماع قبل ظهور المخالفين كبعض المتعولة وأهل السنة. (٦٣)

الثاني : قوله تعالى : (هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ) أى أنه تعالى هو الاول فى الوجود لانه كان موجودا فى الاذل ولم يكن معه غير ، وكذلك هو الآخر فى الوجود لانه باق وغير

---

(٦٣) انظر الاربعين فى أصول الدين للرازى ص : ٢٨٦

فان. لأن العالم يفنى ولا يبقى من يتصف بالوجود سِواه . وهذا المعنى لا يتحقق الا اذا انعدم الجسم كُلاً وجزءا.

الثالث: قوله تعالى : (**كُلّ شَيْءٍ هالِكٌ الاّ وَجْهَهُ**) أى أن كل شئ من المخلوقات سيهلك لا محالة. فان قوله :« كل شيئ » لفظ عام يتناول الكل. والهلاك عبارة عن العدم والفناء. بدليل قوله تعالى (إن امرؤ هلك) أى فنى ولم يبقى منه شئ وليس المراد من الهلاك الخروج عن كونه منتقضا به. لا الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع. وذلك من أعظم المنافع. فلما قال « **كُلّ شَيْءٍ هالِكٌ** » علمنا أن الذوات لا يبقى بل تفنى وتصير معدومة.

الرابع : قوله تعالى : (**وَهُوَ الّذى يبْدأ الْخلْق ثُمَّ يُعِيْدَهُ**) فلفظ الخلق يشمل جميع المخلوقات والضمير من قوله (يعيده) راجع الى الخلق فدلت الآية على أنه تعالى يعيد مخلوقاته. البدء من العدم وكذا الاعادة لانها لا تعقل إلاّ بعد تقدم الفناء عليها.

الخامس : قوله تعالى (**كَما بَدأنا أوّلَ خَلق نُعيْدهُ**) وقوله : (**كَما بَدأكُمْ تَعُودُون**) حكم تعالى بأن الاعادة على وفق الابتداء . ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها عرفنا أن الاعادة للذوات تكون بخلق الاجزاء وبخلق التركيب والتأليف فيها حتي تكون الاعادة مشابهة للابتداء . وأيضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا تتصور بدون تخلل وقد انعدم فيه الخلق.

السادس : قوله تعالى : (**كُل مَنْ عَلَيْهَا فان**) والفناء هو العدم لا تفرق الاجزاء

السابع : قوله تعالى : (**وَضَرِبَ لَنا مَثَلاً وَنسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحيِ الْعِظام وَهِيَ رَمِيم؟ قُ يُحْيِيها الّذى أنْشَأها أوّلَ مَرّةٍ. وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٍ**).

قد ذكر المفسرون أن بعض المعاندين من كفار قريش جاء الى النبى صلى الله عليه

وسلم ومعه قطعة عظام بالية ففتته بين يديه حتى صارت ترابا، ونفخها فى الهواء ثم قال له : أتزعم يا محمد أن ربك يُحى هذه بعد موتها؟ فنزلت هذه الآية. وهى بظاهرها تقضى ان الذى يعاد هى الاجسام الدنيوية بعينها . وتدل أيضا على ان الإحياء عن عدم لأن الانشاء أول مرة عن عدم .(٦٤)

وغير ذلك من الآيات التى تشعر ظواهرها بأن الاعادة عن عدم.

٦ – أدلة القائلين ببعث الاجساد عن تفريق :

وقد احتج هذا الفريق الذين يقولون أن اعادة الاجسام الى الحياة لا عن اعدام بل عن تفريق بجمع الاجزاء المتفرقة احتجوا على دعواهم بالادلة الآتية :

الاول: لو عدمت الاجساد بالكلية لما كان الثواب واصلا الى المطيع ، ولا العقاب واصلا الى العاصى وهو باطل كما يشهد النصوص الواردة فى أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملا وأنه من يعمل مثقال ذرة خيرا يراه ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يراه. هذا دليل سمعى على بطلان الازم.

ويقول المعتزلة : ان هذا الكلام اللازم باطل أيضا بالعقل : لان الثواب الى المطيع والعقاب الى المعاصى واجب على الله تعالى كما هو أصل من أصولهم المشهورة.

أما بيان الملزوم: فانه على ذلك التقدير لا يكون المعاد هو المبدأ بل مثله. لان اعادة المعدوم بعينه مستحيلة – اى عندهم – فلا يكون الشخص الذى أعيد عين ذلك الشخص الموجود قبل ذلك فحينئذ لا يصل الثواب الى المطيع ولا العقاب الى العاصى(٦٥)

---

(٦٤) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٩

(٦٥) انظر الاربعين فى أصول الدين ص : ٢٨٤ – ٢٨٥ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص : ١٥٩ – ١٦٠

الثاني : وهو دليل عقلي خاص للمعتزلة حيث يقولون:

ان فعل الحكيم لابد أن يكون لغرض لأن عدم الغرض مستلزم العبث والله منزه عن العبث.

والغرض اما أن يكون لجلب المنفعة ، وإما أن يكون لايصال الجزاء الى المستحق أى الثواب الى المطيع والعذاب الى العاصي. ولا يتحقق شئ من ذلك في الاعدام كلية. اذا لا منفعة في الاعدام لأحد لانها انما يكون مع الوجود والحياة. ولذلك لا يمكن ايصال الجزاء الى المستحق كما بينا ذلك في الدليل الاول مع ان ايصال الجزاء الى المستحق واجب عليه تعالى.

الثالث : قوله تعالى حكاية لما وقع من سيدنا ابراهيم عليه السلام : **(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ؟ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا)** فقوله «فخذ أربعة من الطير» الى آخر الآية تدل على أن الإحياء ليس عن عدم بل عن تفريق بجمع الاجزاء وضمها.

الرابع : قوله تعالى : **(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ : أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا؟ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ؟ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ. قَالَ: بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ فَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ، وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا.)**

فقوله تعالى انظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما يدل على أن الاعادة هي ضم الاجزاء بعضها ببعض بعد التفريق لا بعد العدم.

الخامس : قوله تعالى: **«إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»** فقوله اذا

مُزقتم كل ممزق يدل على المطلوب .وهو الاعادة عن تفريق الاجزاء.

سادسا : قوله تعالى : « يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالفرَاشِ الْمَبْثُوثِ ، وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالعِهْنِ الْمَنفُوشِ . »

سابعا: قوله تعالى : « أَيَحْسَبُ الانْسَانُ أن لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ؟ بَلىٰ قادِرِيْنَ عَلىٰ أَنْ نُسَوِّى بَنَانَهُ. »

وغير ذلك من الآيات المشهورة بأن الاعادة عن تفريق الاجزاء دون العدم(٦٦).

٧ – الأدلة الدالة على امكان البعث الجسمانى وانه سيقع فعلا:

لما كان اثبات البعث الجسمانى سواء أكان عن اعدام أو عن تفريق. بجمع الاجزاء المتفرقة يتوقف على بيان أن هذا الامر ممكن عقلا، وانه واقع فعلا نرى المثبتين يبينون أولا امكان ذلك. واذا فرغوا عنه يذكرون الادلة على وقوعها.

والمثبتون هنا لا مكان البعث الجسمانى – مطلقا – هم الاشاعرة والمعتزلة عامة.

أما خصوصهم فهم الفلاسفة عامة. لانهم جميعا الطبيعيين منهم والالهيين متفقون فى إنكار البعث الجسمانى، وان كان الالهيين منهم يثبتون المعاد الروحانى فقط.

ولما كان الصلة بين اثبات امكان البعث الجسمانى وامكان اعادة المعدوم بعينه قوية بل اثبات الاول يتوقف على اثبات الثانى (عند القائلين انها عن عدم بالأخص) قدمنا بحث جواز اعادة المعدوم بينه على اثبات امكان البعث ليكون تمهيدا لهذا الموضوع.

نرى القائلين بالبعث الجسمانى مطلقا سواء كانت الاعادة عن اعدام أم عن تفريق قد وقفوا أمام خصومهم صفا واحدا وأثبتوا امكان البعث الجسمانى بأدلة عقلية وأيدوا ذلك بآيات قرآنية ثم ذكروا بعد ذلك الادلة على وقوعه. فاذن فى هذه المسألة مقامان:

---

(٦٦) الاربعين فى اصول الدين ص : ٢٨٥ وشرح المقاصد ج ٢ ص : ١٦٠

أحدهما فى اثبات الجواز العقلى   والثانى : فى اثبات أنه سيقع فعلا.

أما المقام الاول فقالوا :

ان حشر الاجساد اذا كان عن عدم فقد بينا فيما سبق امكان اعادة المعدوم بعينه. واذا كان عن تفريق فذلك أظهر فى الامكان : لان جمع الاجزاء المتفرقة على ما كانت عليه، واعادة تأليف المخصوص فيها والحياة اليها أمر ممكن لذاته. وذلك : لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع والتأليف والحياة حيث قبلت تلك الاجزاء الجمع والتأليف والحياة أولا فتكون القابلية صفة ذاتية لها فيلزم ان تقبل تلك الاجزاء الحياة ثانيا. فانه لو امتنع قبولها للجمع والحياة ثاينا لامتنع أولا. وهو غير صحيح. لأنها قبلت أولا ووجدت فعلا كما نشاهدها. فاذن **ثبتت القابلية من القابل.** هذه من جهة القابل أعنى الاجزاء المتفرقة.

أما من جهة الفاعل أعنى الله سبحانه وتعالى فهو قادر على جميع الممكنات وعالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية ومنها تلك الاجزاء.

واذا كان الامر كذلك فاجزاء الأبدان وان صارت ترابا واختلط بعضها بالبعض الا انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بأنها لاى بدن من الابدان.

وانما قلنا أنه « تعالى » عالم بجميع المعلومات وقادر على جميع الممكنات ، لانه ثبت فى بحث القدرة والعلم عموم قدرته (٦٧) وشموله علمه تعالى (٦٨) .

---

(٦٧) شرح المقاصد ج ٢ ص : ١٦٠ – ١٦١

(٦٨) الدليل المعتمد عند أهل السنة تتلخص فى : ان المقتضى للقدرة هو ذاته تعالى. والمُصحِّح للمقدورية فى الامكان. لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية. ونسبة ذاته تعالى الى جميع الممكنات على السوية بناء على أن المعدوم ليس بشئ عندهم واذا ثبت قدرته تعالى على بعضها تثبت على كلها. ولا شك ان ذلك من مستلزمات كماله تعالى. قال تعالى: **« إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »** : « انظر شرح المواقف ج٣ ص : ٤٩ – ٥٠)

فاذن قد ثبت الفاعلية من الفاعل . بعد هذه المقدمات نقول:

صحة القبول من القابل، وصحة الفعل من الفاعل توجب «صحة الامكان» أى امكان وقوع اعادة الاجساد الى الوجود والحياة مرة ثانية.

وبما ذكرنا ظهر أن البعث الجسمانى جائز عقلا. (٦٩)

وقد ذكر الامام الرازى هاهنا كلاكلاما لطيفا حيث قال بعد تقرير الدليل على امكان البعث الجسمانى وبيان ان الدليل مبنى على ثلاث مقدمات (إحداها اثبات ان اعادة المعدوم جائزة، وأن الاجزاء التى تفرقت يمكن تركيبها بينها، وثانيها أنه تعالى قادر على جميع الممكنات. وثالثها أنه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية (والجزئية) قال(٧٠):

«واعلم أنه سبحانه وتعالى كلما ذكر فى القرآن هذه المسألة بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث. منها قوله فى سورة النمل (**أَمَّنْ يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ أَإِلٰه مَعَ اللهِ قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ الاَّ اللهُ**).

فقوله تعالى «**أَمَّن يبدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ**» اشارة الى مقدمتين :

---

(٦٩) التحقيق انه تعالى يعلم جميع الكليات والجزئيات . أى أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها. الممكنة والواجبة ،والممتنعة. لان الموجب للعلم ذاته تعالي. والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها. ونسبة الذات الى الكل سواء. فاذا كان تعالى عالما ببعضها كان عالما بكلها. وهو المطلوب.

قوله تعالى :«**إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم**» . (انظر شرح المواقف ج ٣ ص : ٥٨)

(٧٠) انظر شرح المواقف ج ٣ ص: ٢٢٦ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص : ١٥٦ ، وبالاربعين فى أصول الدين ص: ٢٨٨ – ٢٨٩ ، والمطالع على هامش المجلد الثانى لشرح المواقف ص : ٥٧٠ طبع استانبول.

احدهما : ان عوده ممكن فى نفسه. والثانية : انه تعالى قادر على هذا الممكن لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان ابتداء ممكنا.

وقوله تعالى «**قُل لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ الْغَيب الاَّ الله**» اشارة الى المقدمة الثالثة وهى كونه تعالى عالما بكل المعلومات.

ثم لما قرر هذه المقدمات الثلاث أخبر عن جهالة من نازع فى صحة المعاد الجسمانى بعد الاقرار بتلك الثلاث فقال : (**بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنها عَمونَ**)

« والآية الثانية قوله تعالى فى سورة يس : (**وَضَرَبَ لَنا مَثلاً وَنسى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِى الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيها الذّى اَنْشَأها أوّلَ مرّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٍ**) فقوله «**اَنْشَأها أَوَّلَ مرّةٍ**»: إشارة الى الجواز الذاتى و- إشارة أيضا الى- القدرة.

وقوله« **وَهُوَ بِكُلِّ خلْقٍ عَلِيْمٍ** « اشارة الى كمثال العلم. وأيضا قوله تعالى:(**أَوَلَيْسَ الّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ بِقادِرٍ عَلىٰ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ**). اشارة الى الجواز الذاتى والقدرة. ثم قال (**بَلىٰ وَهُوَ الْخَلاّقُ الْعَلِيم**) وهى اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم.

والآية الثالثة : في سورة الروم . وعي قوله تعالى : (**وَهُوَ الذّى يَبدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدهُ وَهُوَ اَهونُ عَليه ولَه الْمَثَلُ الاَعْلىٰ**) . الى قوله تعالى : « الحكيم » فقوله : « **يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه** » اشارة الى الجواز الذاتى وكمال القدرة. ثم قوله « **هو العزيز** » إشارة ايضا الى كمال القدرة. « **والحكيم** » اشارة الى كمال العلم.

ونحن قد شرحنا فى تفسيرنا ان كل آية وردت فى هذه المسألة فهى مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث. « أ هـ .

وهناك آيات أخرى كثيرة تدل على **إمكان إعادة الأجسام** الى الحياه. منها:

١ ـ قوله تعالى : « **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ.** »

٢ ـ قوله تعالى : « **أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ، ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ.** »

٣ ـ قوله تعالى : « **فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ.** »

٤ ـ قوله تعالى : « **أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**».

٥ ـ قوله تعالى : « **أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ** ... الى قوله « **رِزْقًا لِلْعِبَادِ** » « **وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ** » سورة :ق الآية ٣ ـ ١١ .

والمقصود من ذكر هذه الآيات هو الاستدلال على قدرته تعالى على الاعادة وانها أمر ممكن والتى هى فى الحقيقة إنشأ النشأة الأخرى كما أن الابتداء هو إنشأ النشأة الأولى.

أما المقام الثاني : وهو الجزم بان البعث الجثماني سيقع مستقبلا :

فالمعتمد فى ذلك عند أهل السنة دليل السمعى (٧١) .

ويرى الامام الرازى ان الطريق الموصل الى اثبات وقوع البعث الجسمانى السمع والعقل معا.(٧٢) ـ

وتدعى المعتزلة اثباته بل وجوبه بدليل العقل .(٧٣) فلنذكر هذه الادلة بالترتيب.

---

(٧١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٦ .

(٧٢) الاربعين فى اصول الدين ص ٢٩٣

(٧٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٦

اولا : الدليل السمعي المعتمد عند اهل السنة :

ان البعث والاعادة أمر ممكن أخبر به الصادق الذى عُلم صدقه بدليل قاطع وبالتواتر . وكل ما اخبر به الصادق يكون حقا وواقعا. فاذن البعث والاعادة حق وواقع .

المقدمة الثانية واضحة لا يحتاج الى كلام .

وأما المقدمة الأولى فهى تتضمن شيئين : ١ – الامكان ٢ – الاخبار الصادقة.

أما الامكان : فقد ذكرنا الدليل آنفا (٧٤) لا داعى للتكرار ههنا.

واما الاخبار الصادقة : فلما تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم من احاديث تدل على البعث الجسماني.

ولما ورد فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة من نصوص لا تحتمل التأويل.(٧٥)

---

(٧٤) انظر ص ٢١ الى ٢٣ تحت عنوان « ب » المقام الاول من هذا الكتاب.

(٧٥) وهى :

١) قوله تعالى : (**قَالَ مَنْ يُحْيِى الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ**).

٢) قوله تعالى :(**فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ**).

٣) قوله تعالى : (**أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَو خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا * قُلِ الَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**).

٤) قوله تعالى : (**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ؟ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّىَ بَنَانَهُ**).

٥) قوله تعالى : (**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**).

٦) قوله تعالى : (**وَذَٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِى الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ**

وبذلك يظهر صدق المقدمة الأولى ايضا حيث قد ثبت صحة المبدأين الذين اشتملت عليهما، وحيث صحت الصغرى وصحت الكبرى صح الدليل. وهذا هو الدليل السمعي. فلننتقل بعده الى دليل الامام الرازى:

السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ).

٧) قوله تعالى: (فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ).

٨) قوله تعالى: (وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ).

٩) قوله تعالى: (ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ).

١٠) قوله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ).

١١) قوله تعالى: (قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا).

١٢) قوله تعالى: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُرْجَعُونَ).

١٣) قوله تعالى: (يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ).

١٤) قوله تعالى: (أَفَلاَ يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ)؟

١٥) قوله تعالى: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللهِ يَسِيرٌ).

١٦) قوله تعالى: (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ).

١٧) قوله تعالى: (وَانْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً).

١٨) قوله تعالى: (وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا؟ قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ).

١٩) قوله تعالى: (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا).

٢٠) قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ).

كل هذه الآيات القرآنية وغيرها مما ذكرت فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم لا تقبل التأويل وتدل على وقوع البعث الجسمانى أى انه سيقع لا محالة.

ثانيا: قال الامام الرازى (٧٦) :

« واما الطريق العقلى المثبت للمعاد الجسمانى فهو من وجهين :

النوع الاول : انا نرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا. والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا. فان لم يكن حشر ونشر يصل فى الثواب الى المحسن والعقاب الى المسئ لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثا بل سفها(٧٧) ثم عقب على ذلك الدليل قائلا:

« واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة فى آيات من القرآن الكريم فى طه : (**انَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ اَكادُ أُخْفِيها لِتَجْزِىَ كُلُّ نَفْسٍ بِهَا تَسْعىٰ**) وقال فى ص : « **وَما خَلَقْنا السَّمـٰاءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما بَاطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذيْنَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذيْنَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ. اَمْ نَجْعَلُ الَّذيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالِحاتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِى الاَرْضِ أَمْ نَجْعَلِ الْمُتَّقِيْنَ كَالفُجّارِ؟** »

ثم ذكر النوع الثانى من الدلائل على وقوع البعث الجسمانى ما خلاصته : ان الله تعالى خلق الخلق فى هذا العالم إما للراحة واللذة والانتفاع وإما للتعب والالم والاضرار ، أولا لهذا ولا لذاك. فالاحتمالات العقلية حاصرة في هذه الثلاث:

= قال صدرالدين الشيرازى (المبدأ والمعاد ص ٣٠٣) :

« ان الذى صرف النصوص والآيات الدالة على البعث والحياة الاخروية عن ظاهرها ومنطوقها وزعم انها عقلية او وهمية وليس لها وجود عينىّ، جَهَلَ أو تجاهل انه لو كان الأمر كما تَوَهَّم لَزِم أن يكون تشريع الشرائع للاضلال والغواية لا للارشاد والهداية.. » ولاشك ان هذا الزعم باطل. لأن العقلاء المنصفين كلهم متفقون على ان الشرائع الإلهية بمعنى واحد . اى بمعنى الإرشاد والهداية.

(٧٦) الأربعين فى أصول الدين ص ص ١٩٣ – ١٩٤

(٧٧) وقد استعمل هنا كلمة « المعاد، والحشر والنشر البعث » وهو يدل على صحة ما ذهبنا إليه فى الفصل الأول ص : ١٣ –١٤

والاحتمال الثانى باطل لان ذلك لا يليق بالمحسن الرحيم.

والاحتمال الثالث باطل ايضا لأن هذه الحالة كانت حاصلة حين كانوا معدومين فلم يبق الاّ الإحتمال الأول وهو انه تعالى خلقهم للراحة واللذة والانتفاع..

فهذه الراحة واللذة إما ان تكون فى هذا العالم او فى عالم آخر.. لا يجوز أن يقال انها فى هذا العالم لان الذى يظنه الانسان لذة فى هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو دفع للالم فلذة الأكل مثلا ليست لذة فى الحقيقة بل هى دفع لالم الجوع ولذلك فان ألذ اللقم هى اللقمة الأولى لان هناك الم الجوع أقوى فكل لقمة هى أكثر تأخرا كانت اقل لذة لان ألم الجوع يكون أقل قوة ..

وكذلك اللذات الاخرى الحاصلة فى هذا العالم على هذا القياس . وعلى تقدير انها موجودة ولكنها قليلة وفى الغالب اما ألم خفى واما لدفع ألم..

وأمر المنافع فى هذا العالم كأمر اللذة .لان منافع الدنيا قليلة ومضارها كثيرة فتحمل الالام الكثيرة والمضار الكثير للحصول على اللذائذ القليلة والمنافع القليلة لا يليق بالحكمة الالهية والرحمة التى لا حد لها..

ولما بطل هذا القسم ايضا ثبت ان ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم فلابد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم وبوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة يحصل فيها هذا المقصود. وذلك هى دار الآخرة والنشأة الثانية الجسمانية.(٧٨)

ثالثا: دعوى المعتزلة القائلة باثبات البعث الجسمانى بل بوجوبه بدليل عقلى:

قالوا: يجب على الله تعالى ثواب المطيعين، وعقاب العاصين ليصل الجزاء الى المستحقين. ولا يمكن حصول ذلك الا باعادة الاجسام باعيانها فتكون الاعادة واجبا لان

---

(٧٨) انظر نفس المصدر ص ٢٩٤ – ٢٩٥ والتفسير الكبير للرازى المجلد السابع ص ١٩٦ طبع استانبول.

ما يتوقف حصوله على الواجب يكون واجبا..

هذا القول مبنى على أصلهم فى الوجوب على الله تعالى. لان ترك الجزاء ظلم والظلم لا يصح صدوره عن الله تعالى. **ومبنى ايضا** على قولهم فى حقيقة الانسان لانهم يرون – كما تقدم – ان المطيع والعاصى هى هذه الجملة من الاجزاء او الاجزاء الاصلية فلا يمكن وصول الجزاء الى مستحقه الآ باعادتها.(٧٩)

وبهذا البحث الاخير فى اقامة الادلة على امكان البعث الجسمانى ووقوعه ينتهى هذا الفصل..

أما مناقشة هذا المذهب وأدلتهم على ما ذهبوا اليه فتكون فى الباب الرابع انشاء الله..



(٧٩) انظر شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٦.

﴿الفصل الثانى﴾

مذهب القائلين بالبعث الجسماني والروحاني معا

وقد ذهب كثير من المحققين من علماء الاسلام كالحليمى والكعبى والامام أبى حامد الغزالى وأبى قاسم الراغب الاصفهانى والقاضى ابى زيد الدبوسى ومعمر بن عباس العلمى – من قدماء المعتزلة – وجمهور من متأخرى الامامية منهم صدرالدين الشيرازى وكثير من الصوفية والكرامية ذهبوا جميعا الى هذا الرأى القائل بالبعث الجسمانى والروحانى معا ..

ولعلهم أرادوا بذلك الجمع بين الحكمة والشريعة. قال الإمام الرازى:(١) «...لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا: فدل العقل على ان سعادة الارواح فى معرفة الله وفى محبته، وعلى ان سعادة الاجساد فى ادراك المحسوسات... لان الاستقراء دل على ان الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنياوية غير ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا مات واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت. فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشك ان هذه الحالة هى الغاية القصوى فى مراتب السعادات. فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلى. وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه..

«واما معرفة تفاصيل هذه الأحوال فمما لا سبيل اليها فى هذا العالم» ..وقد اختار

(١) الاربعين فى أصول الدين : (نفس المكان)

سعد الدين التفتازاف هذا المذهب فى شرحه للعقائد النسفية كما الح اليه فى المقاصد.(٢)

وقد ذكرنا فى الفصل الخاص ببيان المذاهب اجمالا النصوص الدالة على ذلك (٣) وشرحنا هذا المذهب شرحا مجملا. وغرضنا الان تفصيل ما اجملناه سابقا.. واهم ما فى هذا المذهب هو : رأيهم فى النفس الناطقة بانها ليست جسما ولا عرضا، بل جوهرا روحانيا مجردا. وهو الفارق القوى بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط. بل هو الباعث الوحيد لتفردهم بهذا القول.

لان أصحاب هذا المذهب يقولون مثلهم بالبعث الجسمانى ويشتركون معهم فى الأدلة على هذه الدعوى ويقفون معهم أمام خصومهم وإن كان لهم رأى خاص فى كيفية اعادة الاجساد الى الحياة مرة أخرى كما سنبينه فى موضعه...

ولكنهم بعد هذا الاتفاق على حقيقة البعث الجسمانى واقامة الادلة على امكانه وانه سيقع، لمّا اختلفوا فى حقيقة النفس الانسانية، وتمسك جمهور المتكلمين بجسميتها والمحققون منهم بتجردها قال الاولون بالبعث الجسمانى فقط وقال الآخرون بالجسمانى والروحانى معا..

ومن هنا يتضح ان محل النزاع بينهم هو: القول بتجرد النفس وعدم تجردها وقد بينا المذهب الأول ورأيهم فى النفس وأدلتهم على جسميتها. ونريد الآن بيان مذهب هذا الفريق فى حقيقة النفس الانسانية والادلة على ما ذهبوا اليه لان مذهبهم هذا قائم على رأيهم الخاص فى النفس الانسانية كما قلنا..

الا انه كى يكون سيرنا طبيعيا وكلامنا منطقيا يجب علينا ان نذكر رأيهم فى

---

(٢) انظر شرح العقائد النفسية ص ٣٩٨ وشرح المقاصد ج٢ ص ١٥٦

(٣) انظر ص : ١٦ – ١٧

حقيقة الانسان اولا ، ثم نخوض فى رأيهم فى النفس الانسانية ثانيا..

١ – حقيقة الانسان عندهم:

قالوا : ان الانسان مكون من الجسم والنفس والجسم هو البدن المركب من الاعضاء المعروفة. والنفس هى الجوهر المجرد القائم بذاته..

فالنوع الانسانى جمع بين الجسم المادى والنفس الملكية المجردة. واستخدم كل منهما فيما صح له ، فتعاونا على مالا تقوم به النفس المجردة وحدها ولا الجسم المادى وحده. فحقيقة الانسان نفسه المسماة بالنفس الناطقة. وهي باقية بعد فساد البدن والبدن يجرى منها مجرى الآلة. وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والمدرك للعلوم واللذات والآلام. ومن هنا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصورة والهيئات ، بل كثير من الالات والاعضاء. ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لمغير الجانى. (٤) لان الانسان انسان بنفسه لا ببدنه..

قال الامام الغزالى اثناء كلامه فى بيان حقيقة الموت :(٥)

« الانسان بالحقيقة هو المعنى المدرك للعلوم وللآلام واللذات ولذلك لا يموت اى لا ينعدم . ومعنى الموت : إنقطاع تصرفه عن البدن وخروج البدن على ان يكون آلة له كما ان معنى الزمانة خروج اليد عن ان تكون آلة مستعملة فالموت زمانة مطلقة فى الاعضاء كلها. وحقيقة الانسان نفسه وروحه وهي باقية(٦)

---

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦ ، وانظر ايضا شرح المواقف ج ٣ ص ٢٢٨ .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٤١٩ – ٤٢٠ طبع مطبعة العثمانية المصرية سنة ١٩٣٣ .

(٦) **وقال ايضا :**

« فافهم ان الموت زمانة مطلقة فى جميع الاعضاء ببطلان قُواها. فيسلب الموتُ منك يدك =

وقال صدرالدين الشيرازى:(٧)

«... ان الموضوع للحركة الكمية فى النمو والذيول هو الشخص الانسانى المتقوم من نفس معينة واحدة مع مادة مبهمة متبدلة لها كمية ما. وما وقع تلك الحركة فيه هو خصوصيات المقادير والكميات. وذلك لان المعتبر فى تشخيص الانسان هو وحدة نفسه الباقية عند تبدل اعضائه من الطفولة الى الشباب والشيب، فما دامت النفس باقية يكون الانسان باقيا وان تبدلت الاعضاء جميعا»..

وقال ايضا:(٨)

«ان الشخص انما يكون بالنفس الناطقة وهي حقيقة الانسان وهويته وشخصه وهي باقية بعينها. ومع بقائها يكون الشخص باقيا، والوحدة الشخصية باقية وقوله تعالى فى حق الكفار والمعذبين بالنار:

«**كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جلُوداً غَيرَها**» يؤيد ما ذكرنا. والبدن بمنزلة الآلة المطلقة والمادة المطلقة للانسان والآلة من حيث هي الآلة انما يتعين بذى الالة» ..

هذه النصوص التى ذكرناها تدل دلالة واضحة ان حقيقة الانسان نفسه الناقطة الخاصة به لا محالة. فالنفس هى الانسان على الحقيقة.

= ورجلك وعينك وسائر حواسك وأنت باقٍ أعنى حقيقتك التي أنت بها أنت. فانك الآن الانسان الذي كنت فى الصبى..

ولعله لم يبق فيك من تلك الاجسام شئ، بل انحل كلها وحصل بالغذاء بدلها وانت انت، وجسدك غير ذلك الجسد« (الأربعين فى أصول الدين ص ٣٢٤ طه كردى).

ويؤيد كلام الغزالى هذا ما نُقل من العلماء من ان بدن الانسان يتغير جميع اجزائه فى كل عَشْرِ أعوام ويتجدد بدن آخر بالتغذى.

(٧) الشيرازى : المبدأ والمعاد ص ٢٨٠ .

(٨) نفس المصدر ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

ولا يترتب على هذا القول ان المعاد هو النفس فقط من حيث انها حقيقة الانسان ولا داعى لاعادة الجسم لموته يتبدل ويتغير دائما..

لا يقال ذلك لان الجسد لابد من اعادته كآلة النفس لتكون النفس عرضة لنوعين من النعيم والشقاء أعنى ان تكون عرضة للجسمانى والروحانى منهما. ثم انه لما كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب ان تكون له حقوق وثواب وعقاب ..

وأيضا ان الانسان المكون من الجسم والنفس لا يتشخص هوينه الا بهما فلابد لتشخص الانسان من وجودهما معا. وان كانت حقيقته كمدرك وكمتدبر هى النفس . فإذن لابد من إعادة الجسم مع النفس كآلة لها كما يتصرف الملك فى مملكته او تتعرض لنوعين من النعيم والشقاء..

ولننتقل الآن الى موضوع آخر وهو :

٢ – حقيقة النفس عندهم

قالوا : ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا بل هى جوهر روحى مجرد قائم بذاته. ومرادهم من التجرد الا تكون متميزة ولا حالّة فى متميز.(٩)

وقد نص الامام الغزالى فى كتابه المسمى «احياء علوم الدين– الذى الفه فى السنين الاخيرة من عمره – على ان الروح والنفس ربانية روحية اى انها ليست بجسم ولا جسمانى كما نص فى نفس المكان – اعنى « كتاب عجائب القلب »– على ان القلب والروح والنفس والعقل بمعنى واحد حيث قال فى بيان المعنى المشترك بينهما جميعا :(١٠)

« والمعنى الثانى: (اى من معانيه) هو لطيفة ربانية روحية وهى حقيقة الانسان

---

(٩) الطوسى : كتاب الذخيرة ص ٢٢٧

(١٠) الغزالى : الاحياء ج ٣ ص ٣ وانظر ايضا النص الذى نقلناه سابقا فى ص ٢٧

وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب » ثم قال: (١١)

« فهذة اربعة معان يطلق عليها الالفاظ الاربعة، ومعنى خاص. وهى اللطيفة العالمة المدركة من الانسان والالفاظ الاربعة بجملتها تتوارد عليها »..

وكذلك ذكر نصا فى كتابه المسمى بـ « مشكاة الانوار » يدل على روحانية العقل وقد عرفنا من النص السابق ان العقل والنفس بمعنى واحد فالعقل احد مظاهر النفس الانسانية المعبر عنها بالنفس الناطقة.

قال الغزالى: (١٢)

« والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأصرارها ويُدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط اسبابها وعللها وحكمها، وانها مِمَّ حدثت وكيف خلقت والموجودات كلها مجال العقل. فينصرف فى جميعها ويحكم عليها حكما يقينا صادقا. فالاسرار الباطنية عنده ظاهرة ، والمعانى الخفية عنده جلية. فمن اين للعين الباصرة مساواته واستحقاق اسم النور؟ كلا . انها نور الاضافة الى غيرها. ولكنها ظلمة بالاضافة اليه بل هى جاسوس من جواسيسه.

والعقل يدرك المعقولات ، والمعقولات لا يتصور ان تكون متناهية.

فإن أردت له مثالا فخذ من الحساب فانه يدرك الاعداد ولا نهاية لها والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الارض أضعافا مضاعفا » (١٣)

---

(١١) نفس المصدر ج ٣ ص ٤

(١٢) الغزالى : مشكاة الانوار ص ٣٣ - ٣٤ .

(١٣) وشرح فى كتاب آخر له اى « **حقيقة الروح** » وقال: « **أما سؤالك ما حقيقة القلب؟** » (**بمعنى الروح**) فلم تجئ فى الشريعة اكثر من قول الله تعالى: (**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ** =

هذه النصوص وغيرها من النصوص فى الاحياء تدل على ان الغزالى يري ان النفس الانسانية ليست جسما ولا عرضا بل انها لطيفة ربانية روحانية اى مجردة، ليست متحيزة ولا حالّة فى التحيز. كما ذكر على ذلك أدلة شرعية وأخرى عقلية سنذكرها بعد قليل..

أما صدر الدين الشيرازى فقال: (١٤)

« فصل فى ان النفس الانسانية جوهر روحانى قائم بذاته مستغن عن البدن فى وجوده البقائى »

« ان الانسان بما هو انسان يُخالف سائرالحيوانات بقوة يحصه بها يدرك المعقولات الكلية وهو النفس الناطقة.

وقد جرت عادتهم بتسمية هذه القوة عقلا هيولانيا، وعقلا بالقوة. والنفس

= الرّوُح مِنْ أَمْرِ رَبّى). لأن الروح جزء من جملة القدرة الالهية وهو من عالم الامر. قال الله عزوجل (ألا لَهُ الْخُلق وَالْأمر) فالانسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الامر من جانب فكل شئ يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق وليس للقلب (اى الروح) مساحة ولا مِقدار. ولهذا لا يقبل القسمة. ولو قَبِلَ القِسمَةَ لكان من عالم الخلق وكان من جانبها الجهل جاهلا، ومن جانب العلم عالما. وكل شئ يكون فيه علم وجهل فهو محال.

وفى معنى آخر هو من عالم الامر. لان عالم الامر عبارة عن شئ من الأشياء لا يكون للمساهمة والتقدير طريق اليه وقد ظن بعضهم ان الروح قديم فغلطوا.

وقال قوم انه عرض فغلطوا . لان العرض لا يقوم بنفسه ويكون تابعا لغيره فالروح اصل ابن آدم وقالبها ابن آدم تبع له فكيف يكون عرضا؟.

وقال قوم انه جسم فغلطوا لأن الجسم يقبل القسمة والروح لا يقبل القسمة.

وإن الروح الذى سميناه قَلْباً هو محل معرفة الله تعالى ليس بجسم ولا عرض بل هو من جنس الملائكة (كمياء السعادة ص ٨).

(١٤) الشيرازى : المبدأ والمعاد ص ٢١٣

الناطقة. وهى موحودة فى كل واحد من أفراد الانسان طفلا كان او بالغاً مجنونا او عاقلا، مريضا كان او سليما » ..

ثم ذكر دليلا على انها جوهر. وأدلة عدة على انها روحانى اى مجرد – سنشير اليها فيما بعد..

وقد نقل صاحب المقاصد من كتاب « نهاية العقول » للامام الرازى نصا يدل على ان الرازى يرى ان القول بتجرد النفس لا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده حيث قال :

« ... واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين . بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين» كذا فى « نهاية العقول ».(١٥)

ومع هذا القول المنقول عنه نرى الامام الرازى فى كتابه « معالم اصول الدين »يقول: (١٦)

« اطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمانى وهذا عندى باطل» ..

ويعقد فى كتابه « **المباحث المشرقية** » (١٧) فصلا طويلا يذكر فيه الادلة الدالة على تجرد النفس دون الاشارة الى ان تلك الادلة للفلاسفة او بعضها للمتكلمين.

كما نرى الطوسى « فى كتاب الذخيرة (١٨) والسعد فى « المقاصد »(١٩) وابن

(١٥) السعد : شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٦

(١٦) الرازى : على هامش كتاب المحصل له ص ١١٧ – ١١٨ .

(١٧) ص ٣٤٥ – ٣٨٢ .

(١٨) ص ٢٢٧ وما بعدها.

(١٩) ج٢ ص ٢٣ وما بعدها.

قيم الجوزية فى كتاب الروح (٢٠) يذكرون الادلة على تجرد النفس مع مناقشتها الطويلة دون الاشارة الى اصحابها فهل تلك الادلة للفلاسفة ام بعضها خاص للقائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا؟ ..

ولذلك رأينا ذكر تلك الادلة على تجرد النفس اثناء كلامنا لمذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط. اعني مذهب الفلاسفة الالهيين لانها الصق بهم وان كانت الدعوى اى دعوى تجرد النفس مشتركة بينهم وبين اصحاب هذا المذهب..

وقد بحثنا باهتمام بالغ فى كتب الغزالى التي ثبت اسنادها ورأينا انه يقول بتجرد النفس الانسانية كما نقلنا بعض النصوص الدالة على ذلك. ولكننا لم نجد فى اى كتاب ثابت له الذى تيسر لنا الاطلاع عليه انه ذكر فيه الادلة على روحانية النفس. ولكن لما اكدنا فى كتبه الصحيحة النسبة اليه انه يرى ذلك (اى تجرد النفس) لم نر بأسا بالرجوع الى الكتاب المسمى « **بمعارج القدس فى مدارج معرفة النفس** » وأخذ الأدلة المذكورة فيه على روحانية النفس الانسانية. وان كنا قد قررنا سابقا عدم الرجوع الى هذا الكتاب والاعتماد عليه لان هناك شكا عند بعض الباحثين فى نسبة هذا الكتاب الى الغزالى لما فيه من تعارض مع أفكاره وآرائه الموجودة فى كتبه الاخرى الصحيحة النسبة اليه ، اما البحث والتحقيق من صحة اسناد هذا الكتاب الى الغزالى فليس ذا اهمية بالنسبة لغرضنا اعنى بالنسبة للاستدلال على تجرد النفس. لأن هذه الدعوى مشتركة بينه وبين الفلاسفة الآلهيين والادلة على تجرد النفس مذكورة فى كتب الفلاسفة وفى كتب المتكلمين..

والاعتماد على الادلة الموجودة فى هذا الكتاب او عدم الاعتماد عليها لايؤثر على روح هذا الموضوع فسواء كان ذلك الكتاب للغزالى او مدسوسا عليه فالادلة المذكورة فى هذا الكتاب لواحد ممن يقول بتجرد النفس فلا بأس بذكرها هنا – بعد هذا التشبيه – لانها تصلح للبرهنة على تجرد النفس.

---

(٢٠) ص ١٩٧ وما بعدها طبع صبيح سنة ١٩٥٧ .

ولنبين الآن بعض الادلة المذكورة فى هذا الكتاب وفى كتابه المسمى بـ «المبدأ والمعاد» لصدر الدين الشيرازى.

٣ – الادلة على ان النفس الانسانية جوهر مجرد:

اولا – يخاطب الشرع النفوس الناطقة دائما ويحدثها عن عقاب من يُخطى وعن ثواب من يطيع، ويحذر الوقوع فى الرذيلة ويخوفها من العقاب فهذه الخطابات الموجهة الى النفوس الناطقة تدل على انها جوهر مستقل عن البدن والمستقل عن البدن فى الوجود والمدبر له يكون جوهرا مجردا . قال :(٢١)

«فجيمع خطابات الشرع تدل علي ان النفس جوهر، وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات (اى قبل الدفن وبعد الدفن فى القبر) تدل على أن النفس جوهر. فان الالم وان حل بالبدن فلاجل النفس (اى الروح). ثم للنفس عذاب آخر يخصه (٢٢) وذلك، كالخزى والحسرة والم الفراق»..

ثانيا – وهو بيان خاص لاهل الفطنة ومن فيه بطف الفهم حيث قال :(٢٣)

«انك اذا كنت صحيحا مطرحا عنك الآفات مجنبا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك ،كنت فى هواء مطلق – اى معتدل –ففى هذه الحالة انت لا تغفّل عن إنّيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم ايضا فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلائقها وانه لا تعزب ذاته عن ذاته لان معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج

---

(٢١) **«معارج القدس»** ص ٢٠ طبع بمطبعة السعادة سنة ١٩٦٧

(٢٢) لعل الصحيح (يحضها)

(٢٣) نفس المصدر ص ٢١ – ٢٢ .

الى تجريد وتقشير. وليس ههنا ماهية ثم معقولية بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته وماهيته»

ثم قال :

«الدليل على صحة هذا البيان الخاص انه لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك اى نفسك بل يكون هو البدن وعوارضه لكان لا يخلو:

إما ان يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه ويطل ان تكون الجملة . لان الانسان فى الفرض المذكور قد يكون غافلا عن جملة البدن وهو مدرك نَفْسَه.

وان كان بعضا منه فلا يخلو: إما ان يكون ظاهرا او باطنا

فان كان ظاهرا فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس كيف ونحن فى الفرض المذكور قد أقفلنا عن أفعالنا وفرضنا ان الاعضاء لا تتماس..

وان كان النفس والذات عضوا باطنا من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضا لأن الأعضاء الباطنة انما يوصل اليها بالتشريح.

فثبت ان مدركك ليس شيئا من هذه الاشياء فانك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة فما أُلحقْتَ الى ادراكه ضرورة الاّ يكون قطعا مالا يدرك الاّ بالنظر.

فاذن ثبت بهذا ان ذاتك ليس من عداد ما تدركه او مما يشبه الحس بوجه من الوجوه»..

ثالثا — إنك تدرك فى جميع الأحوال ذاتك فبماذا تُدرك؟ فانه لابد من مدرك. فلا يخلو:

إما ان يكونَ أحد مشاعرك ظاهرا أو عقلك أو قوة غير مشاعرك.

فان كان عقلك فلا يخلو:

إما ان يكون ذلك الادراك بوسط او بقياس متوسطة بين الادراك والنفسِ او بغير وسط.

وما اظنك تفتقر فى ذلك الى وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك فبقى ان تدرك بغير وسط. واذا كان كذلك فلا يخلو :

إما ان يكون ذلك الادراك بمشاعرك او بذاتك.

ولا يتصور ان يكون بمشاعرك . فان الحواس لا تدرك الا الاجسام وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنغمات وغير ذلك..

فبقى انك تدرك ذاتك بذاتك . فمن هذا ثبت انك جوهر مفارق.(٢٤)

رابعا: ان النفس لو كانت جسما فلا يخلو :

إما ان يكون حالّة فى البدن او خارجة البدن.

فان كانت خارجة البدن فكيف(٢٥) تؤثر وتصرف هذا الجسم ؟ وكيف تكون قوام البدن بها وكيف تتصرف فى المعارف العقلية فى الملك والملكوت؟ .

اذن لا يعقل ان تكون خارج البدن.

وان كانت حالّة فى البدن فلا يخلو :

إما أن تكون حالة بجميع البدن أو ببعضه.

فان كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغى اذا قطع منه طرفان تنتقص او تنزوى وتنتقل من عضو الى عضو فتارة تمتد بامتداد الاعضاء وتارة تتقلص بذيول الأعضاء. وهذا كله محال عند من له غريزة صحيحة مستقيمة طاهرة عن شواعب الخيال..

وان كانت حالّة فى بعض البدن . فذلك البعض : منقسم اما بالفعل او بالفرض. فينبغى ان تنقسم النفس الى ان تنتهى بالاقسام الى اقل شئ وأحقره. وهذا معلوم احالته عن البديهية. فكيف يكون كذلك حال النفس التى هى محل المعارف وبه شرف

---

(٢٤) معارج القدس ص ٢٣ .

(٢٥) استفهام انكارى . كيف بمعنى لا

الانسان على جميع الحيوانات وهو المستعد للقاء الله تعالى..(٢٦)

واذا كانت النفس محلا للمعقولات والمعارف فانه يجب ان تكون من جنسها او غير منقسمة والاّ لزم ان يحل غير المنقسم في المنقسم وهو ظاهر البطلان فاذن ثبت انها جوهر مجرد..

خامسا: «فانك تعلم ان نفسك (اى روضك) منذ كنت لم تتبدل. ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل..

اذ لو لم تتبدل لكان لا يغتذى لان التغذى ان يحل بالبدن بدل ما تحلل. فاذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شئ.(٢٧)

واذا كانت النفس لا تشبه البدن ولا صفاته لا تكون جسما ولا جسمانيا وان لم تكن جسما ولا جسمانيا تكون جوهرا مجردا وهو المطلوب..

فاساس هذا الدليل هو التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب.. فالجسم مركب يقبل التغيير بالزيادة والنقصان ، أما النفس فلا لانها بسيطة تبقى على حالها.

هذا خلاصة ما ذكر في «**معارج القدس**» للاستدلال على جوهرية النفس الانسانية وتجردها.

وقد آثرنا نقل هذه النصوص مع طولها ليظهر ما لصاحب الكتاب من حسن عرض الفكرة وتوضيحها، وما لابن سينا من تأثير قوى فى نظم هذه الادلة بل وفى صياغتها ايضا..

والمفهوم ان صاحب كتاب معارج القدس لما رأى ان دعوى تجرد النفس مشتركة

---

(٢٦) نفس المصدر ص ٣٣ .

(٢٧) نفس المصدر ص ٣٤ .

بينه وبين ابن سيناء لم ير بأسا بأخذ الفكرة منه كظهير لفكرته ونصير لها مع شرح وتوضيح حينا وادخال تجديد حينا آخر..

واما صدرالدين الشيرازى :

فقد ذكر فى كتابه المسمى بـ «**المبدأ والمعاد**» طرفا من الادلة على تجرد النفس ونبه على ان براهين تجرد النفس كثيرة ومذكورة فى كتب الحكماء.

ويفهم من كلامه ان الدليل الآتى خاص به. ولذلك رأينا نقله هنا :

سادسا: قال «(٢٨) ومن اللطائف التى توقع طمأنينة فى تجرد النفس ان القوة البدنية يتعاون بعضها مع بعض ويتقوى بعضها مع بعض ولا يكون بينها ممانعة كما بين الآراء الطبيعية من ان تأليف البدن الحيوانى والانسانى حسب تأليف قواه من غير ممانعة ومخالفة فيها بل كل واحدة من الأعضاء وقواها الطبيعية والنباتية والحيوانية فى حالة الصحة والسلامة.

«إما أن يقوّى الأخرى ويعينها على ما ينحو نحوه من خاص كماله أو يمسك عنه رأسا برأس ليحصل لها النظام فى أمر حياته.

والقوة الناطقة منها فى واد وهى فى واد أخرى. لانها مهما أرادت الى تكميل جوهرها وتقل فعلها الخاص عن تعقل النظريات واخلاص نية فى التقرب الى الآلهيات وامتناع عن مخالطة الشهوات ووساوس المفسدات من القوى المسخرة اياها فى متابعتها ومشابهتها لم يتيسر لها ذلك الا بمجاهدة تامة ومغالبة عظيمة ليتمكن من ذلك.

فثبت ان هذا الجوهر النطقى من الانسان من عالم آخر وقع غريباً فى دار الجسد بيد الفسقة والظلمة والكفرة من القوى الشهوية والغضبية والوهمية».

ثم ذكر الشواهد على صحة ما يقوله وطول فى بيانها لا نرى داعيا لذكرها.

---

(٢٨) المبدأ والمعاد ص ٢١٥ طبع فارس (١٣١٤).

وبعد ما انتهى من ذكر الادلة العقلية على تجرد النفس الانسانية عقد فصلا خاصا ذكر فيه الاقناعيات واستبصارات في تجرد النفس.

فلنذكر الان طرفا منها لتقوية ما ذكر من الادلة.

ولما كانت كلها إما آيات قرآنية وإما أحاديث نبوية رأينا جمعها تحت رقم واحد .

سابعا: قال (٢٩) «واما الاقناعيات والخطابية في تجردها فهي اكثر من ان تُحصى. **أما الآيات فكثيرة.**

منها : قوله تعالى في حث آدم عليه السلام وأولاده: **(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)** وفي حق عيسى عليه السلام: (**وَكَلِمَةُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَم**) عليهما السلام وهذه الاضافة تنبه على شرف الجوهر الانساني وكونه عاريا عن الملابس الحسية.

ومنها : قوله تعالى : **(وَلَقَدْ خَلَقْنا الإِنسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)** اى ومن أمر نفسه لكونها نورا مجردا، وبدنه لكونه ذا امتزاج معتدل وحداني يشبه بالجرم السماوي.

ومنها : قوله تعالى : **(فَأَحْسَنَ صُوَرَكُم)** وهو مجمل يفصل ويفسّر بقوله: (**وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدم**) أي بما يختص به من النفس الناطقة الباقي جوهرُها من الفناء والفساد المستعد للفضائل الحقيقية..

(**وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ**) اى بادراكاتهم الحسية . (**وَالْبَحْرِ**) أي بحر المعارف وادراكات العقلية.

(**وَرَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّيِّبات**) اى من العلوم اليقينية والمقاصد الحقيقية..

(**وَفَضَّلْنَاهُم عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلاً**) حيث زُيِّنَ ظاهرهم بتناسب الصور والهيئات، وباطنهم باعتدال المزاج وباطن باطنهم بالقوى المحركة والمدركة التي زاد بها على الحيوانات الارضية وباطن باطن باطنهم بالنور الالهي والشعلة الكونية من عقلية النظري والعملي.

---

(٢٩) نفس المصدر ص ٢١٧ — ٢١٨ .

وانما خصص بكثير ممن خلقانا لانهم لم يفضلوا على المفارقات من كل الوجوه.

ومنها قوله تعالى :(**وأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَة وَباطِنَة**) فالنعم الظاهرةمدركات الحواس مطلقا لان جميعها من عالم الشهادة، والنعم الباطنة هى المدركات العقلية لانها من عالم الشهادة. والنعم الباطنة هى الدمركات العقلية خاصة لانها من عالم الغيب.

وأما الأخبار:

فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال :(**انا النذير العريان**) وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علائق الأجرام.

وقال صلى الله عليه وسلم : (**مَنْ عرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عرفَ رَبَّهُ**).

وقال : (**أعْرَفُكُمْ لِنَفْسِه أعْرَفُكُمْ لِرَبِّهِ**).

وقال : (**مَنْ رآنى فَقَدْ رَآى الْحَق**).

فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة لم يكن بينه وبين الاجسام كما شرط معرفة الرب بمعرفة النفس.

وتلك المناسبة هى كونها جوهرا غريبا من الاحياز والامكنة.

وتمام هذه المناسبة والمضاهاة مما يحتاج بيانه الى مجال واسع «ثم قال: » فهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وجلالتها وقربها من بارئها قربا بالذات والصفات. والمفارقة من علايق الأجرام.

قال «**رَوّحَ اللهُ الْمَسِيحَ بِالنُّور الْمَشْرق مِنْ سَرَادِق الْمَلَكُوت**) على نبينا وعليه السلام (**لا يَصْعَدُ اِلَى السّماء الاّ مَنْ نزلَ مِنْها**).

وهذا الحديث شارح لقوله تعالى : (**يا اَيَّتُها الّنفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِى اِلَى ربِّكِ رَاضِيَةً مرْضِيَّةً**) **فان العود والرجوع الى الشىء لا يمكن الاّ بعد المجئ منه**».

ثم ذكر الشيرازى بعض أحاديث أكابر الصوفية كأبى يزيد البسطامى وغيره ثم قال:(٣٠)

« وكلمات هؤلاء الافاضل فى قوة إفادة العلم القطعى بحقيقة الناس أشد وأسد من كثير من جميع أصحاب العقل. فانهم شاهدوا عجائب أحوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان. ولا تستحقون يا حبيبى خطابات المتألهين ولا تظنن انها اقل فى افادة اليقين من حجيج اصحاب البحث والبرهان. »

وبما ذكرنا من الادلة العقلية والنقلية يتضح ان أصحاب هذا المذهب انفقوا على أن النفس الانسانية جوهر مجرد وهى ليست جسما ولا جسمانيا.



اما مسألة هل النفس حادثة اوقديمة : فهى ليست كبير أهمية فى موضوعنا هذا كما أشرنا الى ذلك فيما سبق.

لأنهم يرون ان النفس على أىّ وضع جوهر مجرد وهى حقيقة الانسان فلابد ان تعاد مع الجسم يوم القيامة ليذوق الانسان المكون منهما نوعين من النعيم والشقاء..

ولكن تكملة للبحث عن النفس عند أصحاب هذا المذهب نقول: انهم يرون - كجميع المليين - انها حادثة. لانها اثر من آثار القادر المختار. اذ هى من العالم . والعالم بجميع أجزائه حادث حيث لا قديم الاّ الله تعالى وصفاته..

وعلى ذلك سواء أكانت النفس مجردة أم مادية كما يقول به جمهور المتكلمين تكون حادثة. ويدل على ذلك آيات وأحاديث كثيرة.

---

(٣٠) نفس المثدر ص ٢١٩

أما الآيات فمنها :

قوله تعالى :(**اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**) فاللفظ المذكور فى الآية عام يشتمل ما سوى الله تعالى الذى خلق كل شئ ومنها النفس..

قوله تعالى :(**الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعالَمِين**) فالعالم ما سوى الله تعالى وصفاته فتكون النفس الانسانية من جملة العالم. والعالم حادث فتكون النفس حادثة مثله..

قوله تعالى :(**ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ**) هذه الاية ذكرت بعد ذكر أطوار البدن فهى اشارة الى إفاضة النفس..

قوله تعالى :(**فَاِذا سَوَّيْتُه وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوحِي**) التسوية للجسد مادة وصورة ونفختُه تعالى من روحه لا يكون الاّ روحا اى نفسا. وكما ان فعل التسوية يدل على حدوث الاجساد كذلك فعل النفخ يدل على حدوث الارواح.

أما الاحاديث الدالة على حدوثها:

قوله صلى الله عليه وسلّم :(**خَلَقَ اللهُ الأَرْوَاحَ قَبْلَ الأَجْساد بِألفَى عام**) نص الحديث على ان الارواح مخلوقة لله تعالى وكل مخلوق حادث فالارواح حادثة.

وقوله عليه السلام : (**اَنا اَوَّلُ الاَنْبِياء خلْقاً وآخرهُمْ بعْثاً**) حقيقة الانسان– كما عرفنا – نفسه وروحه. وهو مكون من الجسد المادى والنفس الروحانية فاذن نبينا الذى أخبر بأنه خلُق أولا فانه خلق بجسمه وروحه لا محالة فتكون الأرواح أعنى النفوس الانسانية حادثة.

اما اختلافهم فى انها هل تحدث مع البدن او قبله فالتحقيق فيه خارج عن مقصودنا.

اما الادلة العقلية على حدوثها: فلم نجد فى كتب المتكلمين دليلا خاصا لاصحاب هذا المذهب بل كلهم اكتفوا بذكر الآيات والأحاديث الدالة على حدوثها

وذكروا أدلة الفلاسفة القائلين بحدوث النفوس الانسانية كأرسطو ومن نحا نحوه من الفلاسفة الاسلاميين.

وقد سلك صذرالدين الشيرازى فى المبدأ والمعاد وصاحب كتاب «معارج القدس» نفس المسلك.

ننتقل بعد هذا الكلام الموجز فى حدوث النفس الى رأيهم فى مسألة ابدية النفس والخلود..

٤ - خلود النفس (الناطقة) والأدلة عليها:

قالوا: ان النفس أبدية لا تفنى بفناء البدن. لان النفس جوهر مجرد مدبر للبدن ومتصرف فيه. والبدن جسم وآلة لها. وان الصلة بينهما كصلة صاحب المملكة بمملكته فكما ان فناء المملكة لا يستلزم فناء صاحبه كذلك فناء البدن لا يستلزم بفناء النفس التى تتصرف فيه..

وقد أقام صاحب كتاب «**معارج القدس**» على هذه الدعوى دليلا قائما على فكرة اتصال النفس بالبدن وان الصلة بينهما ليست على سبيل التلازم حتى يلزم من فنائه فناؤها. **ودليلا آخر** يقوم على طبيعة النفس والجسم وهو المعروف باسم «**برهان البساطة والتركيب**» الا ان هذين الدليلين مأخوذان عن ابن سيناء. لذلك رأينا ذكرهما فيما بعد حينما نشرح مذهب الفلاسفة الآلهيين.

وكذلك صدر الدين الشيرازى نهج نفس المنهج فى كتابه «**المبدأ والمعاد**» اما القاضى عضدالدين الايجهى فى «**الموافقة**» والسيد على الجرجانى فى شرحه له، وسعد الدين التفتازانى فى «**شرح المقاصد**» وعلى الطوسى فى «**كتاب الذخيرة**» وغيرهم من المؤلفين فقد أسندوا الادلة العقلية للفلاسفة القائلين بتجرد النفس ولم يذكروا للمتكلمين القائلين بالبعث الجسمانى او الجسمانى والروحانى معا ایّ دليل عقلى خاص لهم حيث **قالوا ما خلاصته:**

ان القائلين بتجرد النفس الانسانية من المليين وغيرهم من الفلاسفة اتفقوا على بقائها بعد فناء البدن . لانها مدبرة له متصرفة فيه فلا يقتضى فناؤها فناءه.

ولكنهم اختلفوا فى التدليل على هذه الدعوى المشتركة.

فالفلاسفة أقاموا براهين عدة على ذلك.

اما المليون فتمسكوا بنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها.

قال صاحب كتاب المعارج القدس (٣١) :

«اما المنقول : قوله تعالى :(**وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلُوا فى سَبيلِ اللّهِ اَمْواتاً بَلْ اَحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِيحِينَ بِما آتاهُم اللهُ مِنْ فَضْلِه**) ومعلوم ان من كان حيا مرزوقا فرحا مستبشرا فإنه لا يكون ميتا ومعدوما.

كذلك قوله تعالى :(**وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقتَلُ فِى سَبِيلِ اللهِ أمْواتاً بَلْ أحْياءٌ**).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (**أَرْوَاحُ الشُّهَداءِ فِى حَوَاصِلِ طيُوُر خُضْرٍ تسْرَحُ فِى رِياضِ الْجَنَّة**).

وقد ترسخ فى جميع عقائد أهل الاسلام هذا. فان رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقيا لا لمن يكون فانيا.

وكذلك إهداء الصدقة فاعتقادهم انها تصل اليه. وكذلك المنامات . فكل ذلك دليل على انها باقية.

وهناك آيات واحاديث أخرى كثيرة تدل على بقاء النفس:

منها : قوله تعالى (**يا اَيَّتُها الَّنفْسُ الْمُطمَئِنُّ اِرْجِعِى اِلى رَبِّكِ راضِيةً مَرْضِيَّةً**

---

(٣١) ص ١٢٧ التنبيه : النصوص التى نقلناه عن الغزالى اثناء كلامنا فى حقيقة الانسان تدل على انه يرى بقاء النفس وعلى هذا الاساس نذكر ههنا النص الموجود فى معارج القدس ولذلك لا يرد علينا اننا اعتمدنا على كتاب شكوك بالنسبة له.

فَادْخُلِى فِى عِبادِى وَادْخُلِى جَنَّتِى) فرجوعها الى ربها دليل على بقائها وعدم فسادها.

ومنها : قوله تعالى (**اَللّٰهُ يَتَوَفَّىْ الاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِها وَالَّتى لَمْ تَمُتْ فِى مَنامِهَا**) لانه تعالى شبه حالة الموت بحالة النوم فى ان النفس لا تفنى فى كل منهما فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لكان تعطل فعلها فى النوم لفساد ذاتها ولو كانت تفسد بالنوم لما عادت مع انه تعالى يقول : (**فَيُمْسِكُ الَّتى قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرى إِلى أَجَلٍ مُسمّى.**).

ومنها : رؤية النبى صلى الله عليه وسلم أرواح الناس عن يمين آدم ويساره ليلة الاسراء).

ومنها : رؤيته صلى الله عليه وسلم أرواح الأطفال حول إبراهيم الخليل عليه السلام..

وكذلك الآيات والاحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة وبعد فناء الجسد في القبر (**اى فى حياة البرزخ**) الى ان يُرجعها الله تعالى الى أجسادها يوم البعث. ولو فنيت الارواح مع الابدان لانقطع عنها النعيم والعذاب الموعودان مع انهما مستمران بشهادة نصوص الكتاب والسنة. مثل قوله صلى الله عليه وسلم.

قال ابن عمر رضى الله عنهما : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(**إذا ماتَ أَحَدُكُمْ عُرِضَ عَلَيْهِ مقْعَدهُ بِالغداة وَالعَشِيّ، وَإنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجنَّة وَإنْ كَان مِنْ أَهْلِ النَّار فَمِنْ أهلِ النّار. فَيُقال: هَذا مَقْعَدُك حَتّى يبعثك الله يَوْمَ الْقِيامَةِ**) أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما..

قال عثمان رضى الله عنه : سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

(**القَبْر أَوّل مَنْزل مِنْ مَنازِلَ الآخِرَة، فَإِنْ نَجا مِنْهُ فَما بَعْدَهُ أَيْسَر وإنْ لَمْ يَنْج مِنْهُ فَما بَعْدَهُ أَشَدُّ مِنْهُ**).

وقال صلى الله عليه وسلم : (**ما رأيتُ منظرا قط الا وَالقَبْرُ أفْظَع مِنْهُ**).

من هذه الأحاديث الصحيحة وغيرها من الاحاديث يعُلم ان الأرواح تُعذب وتُنعم فى القبور ولا يتحقق ذلك الا ببقاء الروح بعد الموت. (٣٢)

ولنكتف بهذا القدر من البيان فى بقاء النفس وخلودها وننتقل الى موضوع آخر .



٥ - تحقيق رأى الغزالى فى البعث :

رأينا فى الفصل الاول من هذا الباب أن جمهور المتكلمين يقولون بالبعث الجسمانى بناء على النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة التى تدل دلالة قطعية على البعث الجسمانى وهؤلاء كما اقتنعوا بمادية النفوس البشرية أنكروا على من يقول بتجرد تلك النفوس ولذلك قالوا : ان البعث جسمانى ففط.

وكان هذا اعتقاد سواد المسلمين فى العصور الاولى من صدر الاسلام.. وقد

---

(٣٢) ويدل على عذاب القبر قوله تعالى : (**وَحاقَ بِآل فِرْعَوْن سُوءُ الْعَذَابِ وَالنَّارُ يُعْرضُونَ عَلَيْها غدُوّاً وَعَشِيّاً**)..

وقبل ان نختتم هذا الموضوع يحسن بنا ان نذكر دليل الامام الغزالى على بقاء النفس حيث قال (فى معراج السالكين ص : ٣٧)

« الشئ لا يُوصف بالعدم مالم يقل انه قابل للعدم.

واذا كانت النفس قابلا للعدم فلا يخلو أن يكون ذلك فى طبعها ويكون العدم ذاتيا له.

وإما ان تعدم لاختلال شرط وجودها.

وإما ان تعدم لارادة باريها أن تنعدم.

وبطل أن يكون العدم من صفات ذاتها أو ذلك يؤدى الى أن تبقى زمانين وهو محال.

وبطل أن يقال هى باقية بشرط اذ قدمنا ان القائم بنفسه لا يفتقر الى شرط.

وبطل أن يقال « تعدم لارادة باريها فان ارادة باريها لا يعلم الا من جهة الرسل عليهم السلام وقد اخبرت الرسل صلى الله عليهم وسلم انها لا تعدم.

درس الغزالى هذه العقيدة وغيرها من العقائد كما درس رأى الفلاسفة الاسلاميين والالهيين عامة فى البعث والنفس وحقيقتها

وبعد البحث والتدقيق رأى صحة قول القائل بتجرد النفس وعدم ماديتها كما نقلنا النصوص الدالة على ذلك.

ثم انه لما رأى صراحة دلالة النصوص القرآنية والنبوية التي لا تحتمل التأويل على البعث الجسمانى ونعيم الجنة وعذاب الجحيم الجسمانيين قال مع المحققين من علماء الاسلام بالبعث الجسمانى والروحانى معا.

ولما كان الايمان بالبعث الجسماني راسخا وظاهرا عند المسلمين بحيث لا يحتاج الى زيادة بيان اكثر الكلام فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح..

ولكن هذا الاعتمام البالغ من الغزالى فى بيان الحق الذى يعتقده جعل بعض الناس يظنون انه ينكر البعث الجسمانى وحشر الاجساد.

وقد نقل لنا صاحب المقاصد هذا الظن وقال (٣٣) :

«قد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام، ووقع فى لِسان بعض العوام انه يُنكر حشر الاجساد افتراء عليه. كيف ، وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان اِنكاره كفرٌ. وانما لم يشرحه فى كتبه كثير شرح لما قال انه لا يحتاج الى زيادة بيان»..

وبعد هذا الظن نرى الفيلسوف الاندلسى «**ابن طفيل**» يستنبط من كلام الغزالي المذكور فى كتابيه اعنى «**ميزان العمل**» و«**المنقذ من الضلال**» انه يقول بالمعاد

---

(٣٣) انظر شرح المقاصد ج٢ ص ١٥٦ .

الروحانى فقط دون الجسمانى منه. قال ابن طفيل:(٣٤)

«واما كتب الشيخ ابى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط فى موضع ويحل فى آخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى «**كتاب التهافت**» انكارهم لحشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس (أى الروح) خاصة ثم قال فى أول كتاب «**الميزان**».

«ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيخ الصوفية على القطع».

ثم قال فى كتاب «**المنقذ من الظلال والمفصح بالأحوال**» :

«ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وان امره انما وقف على ذلك بعد طول البحث» وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من يتصفحها وامعن النظر فيها»

وقد بحثنا عن كلام الغزالى المشار اليه فوجدنا انه يقول فى «**ميزان العمل**»:(٣٥)

«**وفرقة ثالثة** : ذهبوا فى انكار الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال وزعموا ان التخيل لا يحصل الا بالآلات الجسمانية والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذى هو آلته فى التخيل وسائر الاحساسات ولا يعود قط الى تدبير البدن بعد ان اطرحه فلا يبقى له الآلام ولذات ليست حسية ولكنها اعظم من الحسّية»..

وبعد الانتهاء من بيان كلام هذه الفرقة قال(٣٦) :

«والى هذا ذهبت الصوفية والآلهيون من الفلاسفة من آخرهم حتى مشايخ

---

(٣٤) فلسفة ابن طفيل ورسالته «**حى بن يقضان**» ص ٧٠ تأليف وتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود طبع مكتبة الانجلو المصرية.

(٣٥) ص ٧ طبع مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٨ .

(٣٦) نفس المصدر ص ٨ .

الصوفية صرحوا ولم يتحاشوا وقالوا: «من يعبد الله لطلب الجنة او للحذر مر لئيم. وانما مطلب القاصدين الى الله أمر أشرف من هذا ومن رأى مشايخهم و معتقداتهم وتصفح كتب المصنفين منهم فهم هذا الاعتقاد من مجارى احو القطع»(٣٧).

ويقول فى المنقد من الضلال:(٣٨)

«انى علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة،

وان سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع ، ليغيروا من سيرهم واخلاقهم ويُبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا اليه سبيلا. حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس النبوة على وجه الارض نور يُستضاء به.»

هذا النص الثانى ليس فيه ما أسنده «ابن طفيل» الى الغزالى من أ كإعتقاد الصوفية نعم انه يرى ان سيرة الصوفية أحسن السير وطريقهم أصو وأخلاقهم أزكى الاخلاق ولكن هذا حكم عام وفى نطاق عام ولا يلزم منا بكل ما يقولون به تفصيلا وفى جميع الجزيئات . نعم انه يعتقد بصحة مذ البحث عن الحقيقة ولذلك جعل البصيرة وسيلة المعرفة التى نصل عن طريقه

---

(٣٧) هذا كلام الغزالى عن الصوفية . مع اننا نرى صاحب المواقف وشارحه وصا- وصاحب المبدأ والمعاد وغيرهم من المؤلفين يقولون:

«ان كثيرا من الصوفية ذهب الى البعث الجسمانى والروحانى معا» كما ذكرنا هذا الفصل.

(٣٨) ص ٩٢ اخراج الدكتور عبدالحليم محمود طبع مكتبة الانجلو المصرية.

واليقين. ولكن لا يلزم منه، ومن الحكم العام الذى ذكره فى حقهم مع الجمع بما قال فى «ميزان العمل» انه يقول بالمعاد الروحانى وينكر المعاد الجسمانى لانه صرح فى كتبه الأخرى وفى مواضع مختلفة وبعبارات- صريحة بالبعث الجسمانى وحكم على المفكرين بالكفر...

وحسبنا الان ان نذكر بعض تلك النصوص حتى يتضح الحق.

قال الغزالى فى كتابه المسمى بـ **«الاقتصاد فى الاعتقاد»**:(٣٩)

«اما الحشر فنعنى به اعادة الخلقة وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان، ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق. **والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة.** وهو المعنى بقوله :(**قُلْ يُحْيِيْهَا الذّى اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ**)» ..

وصرح فى كتابه المسمى بـ **«الاربعين فى اصول الدين»** (الذى الفه فى أواخر أيامه من عمره) صرح به بالبعث الجسمانى والروحانى معا، كما صرح فيه بالميزان والحساب والصراط وبما يدل على الثواب والعقاب الجسمانيين حيث قال(٤٠):

«الاصل التاسع فى اليوم الآخر:

وانه يفرق بالموت الارواح والاجساد ثم يعيدها (اى الارواح) اليها عند الحشر والنشر. فيبعث منْ فى القبور ويحصل من فى الصدور، فيرى كل مكلف ما عمله من

---

(٣٩) ص ٩٦ طبع مطبعة الادبية . **ربما يُقال** : ان هذا الكتاب لا يصور رأيه لانه ألّفه على طريقة المتكلمين يحوى لباب علمهم . وقد نص فى **«المنقذ»** ان طريقة المتكلمين غير وافية بمقصوده. الا ان عدم الرضى بالمنهج لا يدل على عدم الرضا بما وصلوا به اليها من العقائد. بل هو صرح فى النصوص التى ننقلها الآن انه يؤمن بالبعث الجسمانى كما يؤمن به المتكلفون.

(٤٠) ص ٢٢ و٢٣ و ٢٤ طبع مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٨

خيرٍ أو شرٍ محضرا، ويعاد دقيق ذلك وجليه مسطرا، وفى كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الاّ أحصاها، ويعرف كل واحد مقدار عمله خيره وشره بمعيار صادق يعبر عنه بالميزان »..

ثم قال :

« ثُمَّ يحَسْبهُمْ عَلى أفْعَالِهمْ وَأَقْوالِهمْ وَسَرَائِرِهمْ وَضَمائِرِهمْ وَنِياتِهم وَعَقائِدَهمْ مِمّا أبْدَوهُ وَأَخْفَوهُ »..

ثم قال :

« وَأَنَّهُمْ يُساقُونَ إلَى الصِّرَاطِ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُودٌ بَيْنَ مَنَازِلَ الأَشْقِيَاءِ وَمَنازِلَ السُّعَداءِ أحَدٌ مِنَ السَّيْفِ وَأَدَق مِنْ الشَّعْرِ. ».

وبعد الانتهاء من وصفه قال :

« ثم يساق السعداء الى الرحمن وفدا، والمجرمون الى جهنم وردا ثم يأمر باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى فى النار مَن فى قلبه مثقال ذرة من الايمان، ويخرج بعضهم قبل تمام العقوبة والانتقام بشفاعة الانبياء والعلماء والشهداء، ومن له رتبة الشفاعة ثم يستقر أهل السعادة فى الجنة منعمين أبدا العابدين، ممتعين بالنظر الى وجه الله تعالى(٤١) ويستقر اهل الشقاوة فى النار مرددين تحت أنواع العذاب مُبعِدينَ عن النظر بالحجاب الى وجه الله تعالى ذى الجلال والاكرام. »(٤٢)

وقال فى **« احياء علوم الدين »** عند بيان **« حقيقة الموت »** (٤٣)

---

(٤١) هذا يدل على النعيمين الجسمانى والروحانى فى الجنة.

(٤٢) وهذا يدل على العذابين الجسمانى والروحانى فى الجنة .

(٤٣) انظر ج ٤ ص ٤١٩ طبع مطبعة العثمانية المصرية سنة ١٢٨٩ وقد الف الامام الغزالى كتاب الاحياء فى السنين الاخيرة من عمره.

«اعلم ان للناس عن حقيقة الموت ظنونا كاذبة قد اخطئوا فيها.

فظن بعضهم ان الموت هو العدم وانه لا حشر ولا نشر ولا عاقبة للخير والنشر وان موت الانسان كموت الحيوانات وجفاف النباتات. وهذا رأى الملحذين ولكل من لا يؤمن بالله واليوم الآخر..

وظن قوم انه لا ينعدم بالموت ولا يتألم بعقاب ولا يتنعم بثواب مادام فى القبر الى ان يعاد فى وقت الحشر.

وقال آخرون ان الروح باقية لا تنعدم بالموت وانما المثاب والمعاقب هى الأرواح دون الاجساد، وإن الاجساد لا تُبعث ولا تُحشر أصلا..

وكل هذه ظنون فاسدة، ومائلة عن الحق.

بل الذى تشهد له طرق الاعتبار وتنطق به الآيات والاخبار ان الموت معناه تغير حال فقط. وان الروح باقية بعد مفارقة الجسد، واما معذبة واما منعمةومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها فان الاعضاء آلات للروح تستعملها حتى انها لتبطش باليد وتسمع بالاذن، وتبصر بالعين وتعلم حقيقة الاشياء بالقلب.

والقلب ههنا عبارة عن الروح. والروح تعلم الاشياء بنفسها من غير آلة ولذلك قد يتألم بنفسه بانواع الحزن والغم والكدر، ويتنعم بأنواع الفرح والسرور وكل ذلك لا يتعلق بالاعضاء فكل ما هو وصف للروح بنفسها فيبقى معها (اى المدركات والمعلومات) بعد مفارقة الجسد، وما هو لها بواسطة الاعضاء فيتعطل بموت الجسد الى ان تعاد الروح الى الجسد. ولا يبعد ان تعاد الروح الى الجسد فى القبر ولا يبعد ان تؤخر الروح الى يوم البعث»..

هذه النصوص تدل دلالة واضحة على انه يقول بالبعث الجسمانى

والروحانى معا كما اتفق جميع المؤلفين فى امهات الكتب الكلامية(٤٤) على أن الغزالى يقول بذلك .

ثم ان الغزالى حكم على الفلاسفة الذين يُنكرون البعث الجسمانى بالكفر حيث قال فى كتابه « **تهافت الفلاسفة** »(٤٥)

« **خاتمة** :

فان قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا : تكفيرهم لابد منه . فى ثلاث مسائل:

أ– احداها : مسألة قدم للعالم ، وقولهم : ان الجواهر كلها قديمة

ب – والثانية قولهم: ان الله تعالى، لا يحيط علما بالجزيئات الحادثة من الأشخاص.

جـ – الثالثة : انكارهم بعث الاجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الاسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم – وانهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، **وهذا هو الكفر الصريح، الذى لا يعتقده أحد من فرق المسلمين.** »

وواضح أن هذا القول يعبر عن رأى الغزالى فى حق المنكرين للبعث الجسمانى الذى هو أحد المسائل الثلاث المذكورة.وان كان كتاب « **تهافت الفلاسفة** » بصفة عامة لا يصور رأى الغزالى بناء على ما نص فى المقدمة الثالثة (٤٦) وبناء على ما جاء له فى كتاب « **الاقتصاد** »(٤٧).

---

(٤٤) انظر المواقف والمقاصد والمبدأ والمعاد وغيرها من الكتب فى موضوع « المعاد ».

(٤٥) ص : ٣١٣ اخراج الدكتور سليمان دنيا طبع عيسى الحلبى سنة ١٩٤٧ .

(٤٦) انظر المصدر السابق ص ٤٢ – ٤٣ .

(٤٧) انظر ص : ٩٦

الا أنه يريد بذلك الكلام بيان منهجه أثناء مناقشة الخصم وهو ألزامهم بأى مذهب كان بقطع النظر عن أعتقاده هو.

ولكن لاشك أن الحكم بالكفر على الفلاسفة فى خاتمة الكتاب يصور رأيه هو وأعتقاده هو نحوهم، كما هو مفهوم من عبارته التى نقلناه ههنا.

ثم أننا نرى الغزالى ينقل لنا فى مواضع كثيرة من كتبه، الحديث القائل: **« مَنْ كَفَّر مُسلِماً فَقَدْ كفر ».**

ولو لم يعتقد بالبعث الجسمانى وبكفر من يُنكره، كيف يُكَفّر منكرى البعث الجسمانى بهذه الصراحة والقطع أمام صراحة هذا الحديث؟

كل هذه النصوص وما ذكرناه من البيان يدل على أن الغزالى يقول بالبعث الجسمانى والروحانى معا.

وأما ماقيل أنه يُنكر حشر الأجساد فهو ظن بعيد عن الحق، وخال عن التحقيق والصواب.

مع ملاحظة أن كلامنا هذا بناء على ما تَيسّر لنا الأطلاع عليه من كتبه الموثوق بها.

أما رأيه فى كتبه **« المضمون بها على غير أهلها »** (٤٨) فهو مجهول لنا . لأننا لم نجد كتابا من هذا الصنف نثق تماما فى نسبته اليه حتى نعتمد عليه ونعرف هل له رأى

---

(٤٨) هذا ليس اسما لكتاب معين ولكنه وصف لمجموعة كتب للغزالى أودع فيه خالص الحقيقة بل هو وصف كتبه العدة تحت هذا الوصف لباب المعرفة وأوصى أن لا يصرح بها لمن لم تتوافر فيه شروط خاصة نص عليها الغزالى نفسه وضم بها على من لم تتحقق فيه هذه الشروط.
« فسميت مضمونا بها على غير أهلها » بهذا الاعتبار . وهذا رأى الدكتور سليمان دنيا ذكره لى شفويًا وقرر أن معناها وارد فى كتبه عن الغزالى.

آخر فى هذه المسأله، غير الذى عرفناه ههنا أم لا؟ ولذلك لا أكون مسئولا إن كان له رأى آخر لاننا نحكم على الظواهر والله يتولى السرائر.

مع القول أن من راجع كتاب **«معارج القدس»** ، وكتاب **«المضمون بها على غير أهلها»** الذين قد طُعن فى أسنادهما الى الغزالى يجد نصوصا- أيضا - تدل على البعث الجسمانى والروحانى معا.

الا أن كل ما فيهما ما أن الغزالى (إن صح إسنادهما اليه) أهتم فيهما ببيان المعاد الروحانى، وشرح النعيم والشقاء الروحانيين بحيث يُشعر ظاهره باضطراب فى الرأى على غير عادته.

ولكن الحق الذى نراه أنه يقول بالبعث الجسمانى والروحانى معا من الحيسيّات التي ذكرناها آنفا.

٦ - كيفية أعادة الأجساد الى الحياه عندهم.

ذكرنا فى العرض الأجمالى لهذا المذهب أن لصدرالدين الشيرازى رأيا خاصا فى كيفية أعادة الأجساد الى الحياة مرة أخرى يتلخص فى :

أن المُعاد فى المَعاد هو بعينه بدن الانسان المشخص الذى مات بأجزائه بعينها لا بمثله.

أما سعد الذين التفتازانى الذى أختار هذا المذهب فقد قال(٤٩) فى **«شرحه للعقائد التسفية»** تصويرا لكيفية أعادة الاجساد الى الحياة مرة أخرى بأنه عن تفريق بجمع أجزائهم الاصلية وإعادة أرواحهم اليها. أى أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية الباقية من أول عمر الانسان الى آخره ويُعيد روحه اليه بعد إعادة التأليف والحياة فلا يكون الترتيب والشكل فى البدن المُعاد عين الترتيب والشكل السابقين ولا مثلهما بل

---

(٤٩) انظر شرح العقائد النفسية للسعد ص : ٣٩٨ وص : ٤٠٢، ص : ٤٠٤

غيرهما فأن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الشخص، سواء سمى إعادة المعدوم بعينه بأن كان هذا الجمع بعد خلق الأجزاء المتفرقة أو لم يُسَمّ إعادة المعدوم بأن كانت الاجزاء موجودة لم تعدم، ولا دليل على أستحالة أعادة الروح – الى مثل هذا البدن الذى تغيرت أعراضه بل الأدلة قائمة على حَقّيّته. قال الله تعالى :(**كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدّلناهُم جُلُوداً غَيْرها**) فهى تدل بظاهرها على تغير الجلدين حقيقة. ولا ضير فى ذلك لأن الجلد للأنسان ليس من أجزائه الاصلية لأنه كالثوب له.

ولا يرد القول بأن الجلد الثانى يكون معذبا بلا معصية لأن التعذيب فى الحقيقة للنفس بواسطة الأجزاء الأصلية للبدن فتلك الأجزاء آلة لوصول العذاب اليها.

كما يؤيد ذلك ما ورد فى الحديث من «**أن أهْلَ الْجنَّة جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَحّلُونَ وأن الْجَهَنّمَ ضِرسُه مِثْل جَبَلَ أُحُد**». هذا فهم السعد فى العقائد النسفية.

ولما لم يُنقل لنا من أصحاب هذا المذهب قول صريح فى تصوير كيفية الاعادة إستظهر السعد فى **شرحه للمقاصد** هذا المعنى المذكور فقال (٥٠)

«نعم ربما يتميل كلامه (أى كلام الغزالى) وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقه لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المحررة الباقية بعد خراب البدن.

ولا يضرنا(٥١) كونه غير البدن الاول بحسب الشخص، ولا إمتناع إعادة المعدوم بعينه» ثم ذكرمن النصوص، الآية والحديث السالفى الذكر ثم قال : (٥٢)

«ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: (**أوَلَيْسَ الَّذى خَلَقَ السمـٰوات وَالْاَرض بِقادِر عَلى أن يخلق مِثْلَهُم**) أشارة الى هذا.

---

(٥٠) شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٦ .

(٥١) هذا التعبير يدل على ان السعد يشترك فى هذا القول.

(٥٢) نفس المصدر ص ٣٥٦ .

ثم أتى باعتراض وأجاب عنه حيث قال :(٥٣)

«فان قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية.

قلنا: العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وان تبدلت الصور والهيئات، بل كثير من الآلات والاعضاء- ولذلك - لا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى.» هذا.

وقد أسند الى الغزالى أنه يقول إعادة الروح الى بدن انسان غير البدن الأول مادة وصورة وبناء على ما ذكره في كتابه **«تهافت الفلاسفة»** أثناء مناقشته مع الفلاسفة المنكرين البعث الجسمانى اعتراضا على أدلتهم وابطالا لمذهبهم حيث قال ما خلاصته:(٥٤)

«بماذا تنكرون على من يختار القسم الثالثة وهو رد النفس الى بدن انسان من اى مادة كانت وأى تراب اتفق، ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهى جوهر قائم بنفسه.

ويدل على بقائها قوله تعالى : (**وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقون فَرِحِينَ...**)

وقوله صلى الله عليه وسلم: (**أرواح الصالحين فى حواصل طيور خضر تحت العرش**) كما يدل على ذلك ما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالخيرات والصدقات وسؤال **«مُنْكَر ونَكير، وعذاب القبر»**.

وكذلك دل الشرع على البعث وحشر الاجساد.

---

(٥٣) نفس المصدر ص ١٥٦ .

(٥٤) انظر تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٣٠٥ اخراج الدكتور سليمان دنيا طبع عيسى الحلبى ١٩٤٧

« وذلك ممكن بردها الى البدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الاول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها. فانه هو بنفسه لا ببدنه. اذا تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن، وتبدل الغزاء ويختلف مزاجه، مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه.

فهذا مقدور لله تعالى ويكون ذلك عودا لتلك النفس . فانه كان قد تعذر عليها انه تخطى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة ، وقد أعيدتْ إليها آلة مثل الاولي فكان ذلك عودا محققا. » (٥٥)

هذه العبارة صريحة فى التجويز المذكور. (٥٦)

ولكن الغزالى نص فى المقدمة الثالثة لهذا الكتاب (٥٧) أن غرضه إبطال مذهب الفلاسفة يجعل جميع الفرق عليهم. وليس موقفه موقف مدع يريد إثبات مذهب معين.

فاذن ما ذكره سابقا لا يصور ما يعتقده كما نص على ذلك فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » حيث قال فى مبحث الحشر (٥٨)

« وقد أطنبنا فى هذه المسألة فى كتاب التهافت وسلكنا فى إبطال مذهبهم وتقرير بقاء النفس – وتقرير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره– وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده. فان ذلك الكتاب مصنّف لإبطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق. »

---

(٥٥) نفس المصدر ص ٣٠٥

(٥٦) ومن الاسباب التى دعانا الى نقل هذا النص هو ان هذا القول ربما لواحد من أصحاب هذا المذهب.

(٥٧) المصدر السابق ص : ٤٢ – ٤٣

(٥٨) المصدر السابق ص : ٩٦

لعل هذا النص سر استعمال السعد فى المقاصد لفظ «يميل» فى قوله :

«ربما يميل كلامه» (اى كلام الغزالى) . لأن الغزالى – على غير عادته– لم يصرح برأيه فى كيفية إعادة الاجساد الى الحياة مرة أخرى.

٧ – بيان اللذات والآلام الاخروية عندهم :

يرى أصحاب هذا المذهب ان للمتقين الذين آمنوا بالله وأطاعوه ثواب فى الآخرة من نوع أعمالهم فى هذه الدنيا. فثواب الآخرة ونعيمها نوعان :

أحدهما روحانى. والآخر جسمانى.

لإن الانسان مركب من روح وجسم. ولكل عمل خاص له وثواب خاص من نوعه. فللروح ثواب روحانى وللجسم ثواب جسمانى والجمع بين اللذات الروحانية والجسمانية أبلغ وأشد لذة من أحدهما دون الآخرة. وهى السعادة الحقيقية الموعودة للمؤمنين فى الحياة الثانية.

كما أن للكافرين الذين كفروا بالله ربما جاء به رسل الله عقاب فى الآخرة وذلك العقاب من نوع أعمالهم فى هذه الدنيا. فعقاب الآخرة وغذابها نوعان أيضا : أحدهما روحانى وآخر جسمانى.

فالعذاب الروحانى خاص للارواح والعداب الجسمانى خاص للاجسام. والجمع بينهما هى الشقاوة الحقيقية الموجودة للكافرين فى الآخرة.

وكما سبق القول أن أجزاء البدن ليست هى التى تدرك النعيم والشقاوة، وتحس اللذة والألم ، وانما المدرك هو الروح والنفس.

وإحساسها، تارة يكون بلذة وألم، روحانيين : كالغبطة التى تشعر بها النفس السامية حينما ندرك منزلة من منازل المجد والرفعة. وكالمذلة والانكار التى تلحق بعض النفوس حينما يمس بشئ من الاشياء المذمومة كرامتها.

وتارة يكون بلذة وألم جسميّين كلذائذ الطعام والشراب والآم الجراحة والحريق مثلا.

ففي كلتا الحالتين المدرك هو النفس إما مباشرة (ان كان روحانيا) وإما بواسطة الجسم (ان كان جسمانيا) اذن فالنفس عرضة لنوعين من النعيم والشقاء.

أحدهما : ما يلحقها من النعيم والشقاء الروحانيين كلذة اللقاء واليقين، وألم الفراق والحيرة.

وثانيهما : ما يلحقها لجسمها كنعيم المأكل والمشرب وألم التعذيب بالنار والزمهرير ولا شك ان العقل يحكم بأن حكمة الحكيم العليم وحكم العدل اللطيف الخبير يقتضيان أن يكون إزاء التكليفين الجسدى والروحى نوعينْ من الجزائينْ الجسدى والروحى حتى يكون جزاءً وفاقا.

لأن الجزاء الاوفى أن لا يُهمل نصيب أحد النوعين ، ويستوفى نصيب النوع الآخر فان العقل يحكم بأن الجزاء الاوفى هو ما يكون من جنس العمل، وكمال العدل يقتضى أن من عمل عملا من جنس معين فحقه ان يتلقى جزاءه من ذلك الجنس.

ومعلوم أن التكاليف الشرعية نوعان :

نوع منهما يرجع الى النفس بدون ملاحظة الجسم والجوارح. وذلك كالايمان(٥٩) وهو أهل التكاليف، وكتطهير النفس من الاخلاق المذمومة كالحسد والحقد واالكبر.

ونوع يرجع الى النفس بواسطة الجسم والجوارح كالصلاة والصيام والحج والجهاد وأمثالها، وكالكف عن الزنى والقتل وأكل مال الغير ظلما وأشباهها.

فاذا تأمل الانسان وأمعن النظر العقلى يرى أن من العدل والحكمة أن يستوفى المكلف جزاءه من جنسين : النفس والحس ، والنفس الاتى عن طريق الجسم.

---

(٥٩) عند من يقول ان العمل ليس جزءا من الايمان.

هذا هو ما تقتضيه العقول فى فطرتها السامية الخالية من الاهواء.

وهذا هو عين ما جاءت به النصوص الشرعية، وما يعطيه التأمل فى تفاصيل الجزاء فى اليوم الآخر.

ومن هذا يتبين ان الجزاء فى الآخرة من نوع الحرمان فى هذه الدنيا.

ولذلك يحسن أن يكون جزاء من أضاع نفسه فى الصيام وأظمأبهما، وحكم على شهوتى بطنه وفرجه ان يطعم عن طعام الجنة ويشرب من شرابها ويستمتع بحورها جزاء وفاقا كما قال تعالى :

(يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلا يُنْزَفُونَ، وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ ، وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

وكذلك جزاء من جاهد في سبيل الله وسافر فى طريق الحج والهجرة أن يأوى الى ظل ظليل وأن يكون مع أصحاب اليمين، وأن يكون له من المتع ما تقر له عينه ويسر له قلبه ممن وصفهم ربهم بقوله العزيز:

(إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً عُرُباً أَتْرَاباً لأَصْحَابِ الْيَمِينِ)

وغيرهما من الاعمال جزاء يناسبها إن خيرا فخير، وإن شر فشر.

أما النعيم الروحانى الخاص لاهل الجنة هو :

١ – رضوان من الله تعالى.

٢ – وتمكينه لهم برؤيته تعالى.

٣ – وتفضله عليهم لما « لا عينٌ رأتْ ولا اذنٌ سمعتْ ولا خطر على قلب بشر».

قال تعالى : (**رِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَر**) .

وقال عز وجل (**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُن**) أى لا يعلم جميع

ذلك. وقال تعالى فى حديث قدسى: (**أعددتُ لعبادىَ الصّالحينَ مَالا عينٌ رأتْ ولا أذنٌ سُمعتْ ولا خطرَ علَى قلْبِ بَشَر**).

كما أخبرنا سبحانه وتعالى : (**لِلّذينَ أحسَنُوا : الحُسْنى وَزِيَادَة**)

وهذه الزيادة عى النظر الى وجه الله تعالى، وهى اللذة الكبرى التى يتفضل الله عز وجل بها على أهل الجنة.

وقد ذكر الامام الغزالى حديثا يشرح هذه الآية حيث قال:(٦٠)

« روى » مسلم فى الصحيح عن صبينة » قال: (قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى :(**لِلّذينَ أحسَنُوا : الحُسْنى وَزِيَادَة**) قال: اذا دخل اهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادى مناد يا أهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه قالوا: ما هذا الموعد ؟ الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ قال: فيرفع الحجاب وينظروف الى وجه الله عز وجل. فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إليه).

وقد روى حديث الرؤيا جماعة من الصحابة.

وهذه هى غاية الحسنى ونهاية النعمى. وكل حصلناه من النعيم عند هذه النعمة ينسى وليس لسرور أهل الجنة عند سعادة اللقاء منتهى، بل لا نسبة لشئ من لذات الجنة الى لذة اللقاء. »

وذكر الامام الغزالى أنواع العذاب الروحانى فى الآخرة ومثّل لكل نوع منها بأمثلة كثيرة ننقل بعضها ههنا.قال :(٦١)

« ان أصناف عذاب الآخرة ثلاثة. أعنى الروحانى منها:

---

(٦٠) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٤ ص : ٤٦٣

(٦١) الغزالى : الاربعين فى اصول الدين ص ٣٣٨ طبع مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٨

١ ـ حرقة المشتهيات.

٢ ـ وخزى خجله المفضحات.

٣ ـ وحسرة فوات المحسوبيات.

فهذه ثلاث أنواع من النيران الروحانى يتعاقب على روح من آثر الحياة الدنيا الى أن ينتهى الى مقاسات النار الجسمانية. فان ذلك يكون آخر الامر. فخذ الان شرح هذه الاصناف:

الصنف الاول: حرقة فرقة المشتهيات : فصورته المستعارة من عالم الحس والتخيل **« ألتنين »** الذى وصفه الشرع. وعدد رؤوسه وهى بعدد الشهوات ، ورذائل الصفات تلدغ صميم الفؤاد لدغا مؤلما وان كان اليوم بمعزل عنه » وبعد ذكر تمثيل قال (٦٢)

« واعلم ان عذاب كل ميت بقدر رؤوس هذا التنين وعدد الرؤوس بقدر المشتهيات فلهذا من كان أفقر وكان تمتعه بالدنيا أقل كان العذاب عليه أخف. ومن لا علاقة له مع الدنيا أصلا فلا عقاب عليه أصلا.

الصنف الثاني : **خزى خجله المفضحات.** فقُدّر رجلا خسيسا رذيلا فقيرا ـ عاجزا قرّبه ملك من الملوك ورفعه وقواه وخلع عليه وسلم اليه نيابة ملكة ومكنه من دخول حريمه وجملة خزائنه اعتمادا على أمانته، فلما عظمت عليه النعمة طغى وبغى وصار يخون فى خزائنه ويفجر بأهل الملك وبناته وسرياته، وهو فى جميع ذلك يُظهر الامانة للملك ويعتقد أنه غير مطلع على خيانته. فبينما هو فى غمرة فجوره وخيانته اذ لاحظ روزنة فرأى فيها الملك مطلعا عليه منها. وعلم أن الملك كان يطلع عليه كل يوم وليلة ولكنه كان يغض عنه ويجهله حتى يزداد خبثا وفجورا استخفافا للنكال ليصب عليه فى الآخرة أنواع العذاب صبا. فانظر الآن الى قلبه كيف يحترق بنار الخزى والخجلة

---

(٦٢) نفس المصدر ص : ٣٣٩

وبدنه بمعزل منه. وكيف يود أن يعذب بدنه بكل عذاب وينكتم خزيه.

فلذلك انت تتعاطى فى الدنيا اعمالا هى متشهياتك. وتلك الاعمال أرواح وحقائق خبيثة قبيحة وأنت جاهل بها معتقد حسنها. فينكشف لك فى الآخرة حقائقها فى صورتها القبيحة فتنتزئ وتخجل خجلة تؤثر عليها آلاما بدنية.»

وبعد ما مثّل جزاء الغيبة والحسد وشرح شرحا روحانياً قال :(٦٣)

«فالقرآن كثير ما يعبر عن الارواح. ولذلك قال تعالى فى الغيبة:

(أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ)

وقال الله تعالى فى الحسد:

(يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّما بَغْيُكُمْ عَنْ أَنْفُسِكُمْ)

فيكفيك من الامثلة مثال الغيبة فقس عليه كل فعل نهاك المشرع عنه.» ثم قال: «تُعرض الدنيا يوم القيامة فى صورة عجوز شوهاء زرقاء صفتها كيت وكيت، لا يراها أحد الأ ويقول: أعوذ بالله منها. فيقال:

هذه دنياكم التى كنتم تتهالكون عليها فيُصادفون فى نفوسهم من الخزى والفضيحة ما يؤثرون النار عليه.»

وبعد شرح طويل للصنف الثانى من العذاب الروحانى قال :(٦٤)

«اما حسرة المحبوبات: فيستولى عليه آخرا عند القرار فى النار.

ففيها يقول: أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله. وذلك فان بُعْد العهد عن الدنيا ربما يخفف عنه عذاب النزوع إليها. وطول العهد بالكشف يُوجب خروجه عن خزى الافتضاح. فان سورة عذاب الخزى تكون عند هجوم الافتضاح. ثم يألف

---

(٦٣) نفس المصدر ص : ٣٤٣

(٦٤) نفس المصدر ص : ٣٥٠

الفضيحة والخزى الفا. ثم عند فتورهما تبعث حسرة الفوت اذا يظهر جلاله الفوايت ثم تبقى حسرة الفوة آخرا ويشبه أن يكون ذلك لا آخر له » ثم قال :(٦٥)

« وهذا كله مقدمات العذاب الحس البدنى.

وذلك أيضا حق وله معيار كما ورد به الاثر والاخبار.

فاقنع الآن بهذا القدر فان هذا الكلام يكاد يجاوز حد مثل هذا الكتاب »

وبما ذكرنا قد اتضح نوعا من النعيم والعذاب الروحانيين.

أما النعيم والعذاب الحسيين:

فقد ذكرنا أنه لابد منهما كجزاء الأعمال الدبنية الواقعة فى هذه الدنيا إن خيرا فخير وإن شر فشر.

وقد خصص الامام الغزالى الشطر الثانى كتاب « ذكر الموت وما بعدها » من كتاب **« احياء علوم الدين »** وتكلم فيه باسهاب عن أحوال الميت العامة وعن صفة الجنة وأهلها ونعيمها وكذلك عن حقيقة صفة جهنم وأهلها وعذابها خاصة وشرح شرحا وافيا. فمن يريد المزيد فليرجع اليها.

أما النصوص الشرعية الدالة على النعيم والعذاب الحسيين وبيان حال أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار فكثيرة جدا يكاد لا يمكن إحصاؤها.

وسنذكر منها أوضحها بحيث لا يحتاج فهمها على أى شرح أو بيان:

أولا: الآيات الدالة على نعيم الجنة وأنواعه:

١ - قوله تعالى : (**وَالَّذينَ آمنوا وعَمِلُوا الصالِحاتِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً اِلاّ وُسْعَها أُولئِكَ أَصحابُ الجَنَّة هُمْ فيها خالِدُونَ**) المائدة:٨٥

٢ - قوله تعالى :(**أولئكَ لَهُمْ جَناتُ عَدنٍ تَجْرى مِنْ تَحْتِهُمُ الأَنهار يُحَلّونَ**

(٦٥) نفس المصدر ص : ٣٥١

فيها مِنْ أساوِر مِنْ ذَهَبٍ، ويلبسُونَ ثِياباً خُضْراً من سُندس وَاستبرق مُتكئين عَلى الآرائكِ نِعْمَ الثَّوَاب وَحسنت مرتفقا). الكهف :٣١

٣ – قوله تعالى: (يُحلّونَ فِيها مِنْ أساوِر مِنْ ذَهَب وَلُؤلُؤ، وَلِبَاسَهُمْ فِيها حَرِيْر) الحج :٢٣

٤ – قوله تعالى :(اِنَّ أَصْحَاب الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فاكِهونَ، هُمْ وَأزْوَاجُهُمْ فِى ظِلالٍ عَلى الآرائكِ مُتَّكِئُونَ. لَهُمْ فِيَها فاكِهَةٌ وَلَهُمْ ما يَدّعُونَ، سَلامٌ قَولاً مِنْ رَبٍ رَحِيْم.) يس ٥٥ –٥٨

٥ – قوله تعالى :(الّذينَ آمَنُوا بِأياتِنَا وَكانُوا مُسْلِمِيْنَ ، وَأدْخلُوا الْجَنَّةَ أنْتُمْ وأزْوَاجَكُمْ تحْبرونَ يُطافُ عَلَيْهِمْ بِصَحاب مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَاب ، وَفِيهَا ما تَشْتَهِيْهِ الأنْفُسُ وَتلذُ الأعْيُنُ، وَأنْتُم فِيْها خالِدُونَ). الزخرف : ٦٩ – ٧١

٦ – قوله تعالى :(اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِى جنّاتٍ وَنَعِيم، فاكِهِيْنَ بما آتَـاهُمْ رَبُّهُمْ، وَوَقاهُمْ رَبُّهُمْ عَذابَ الْجَحيْم. كُلُوا وَاشْرِبُوا هَنيْئاً بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، مُتَّكِئِيْنَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوّجْناهُمْ بِحورٍ عِيْنٍ. وَالّذِيْنَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِيَّتَهُمْ بِايمان اَلْحقْنا بِهِمْ ذُرِيَّتَهم وَما ألتَناهُمْ مِنْ عِلْمِهِمْ مِنْ شَئٍ كُلِّ اِمْرِئٍ بِما كَسَب رَهِين ، وَأمْدَدْناهُمْ بِفاكِهَةٍ، وَلَحم مِمّا يَشْتَهُونَ) سورة الطور: ١٧ – ٢٢

٧ – قوله تعالى :(يَطُوفُ عَلَيْهِمْ ولدان مُخَلّدُون بِأكْوَابٍ وَأبارِقٍ وَكأْسٍ مِنْ معين لايصدّعُون عَنْها وَلا يُنْزفُون ، وَفاكِهَةٌ مِمّا يَتَخَيَّرُون ، وَلَحْم طَيْر مِمّا يَشْتَهُونْ كَأمْثالِ اللّؤْلُو الْمَكْنُونْ ، جزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ) الواقعة: ١٧ – ٢٤

٨ – قوله تعالى:(اِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازاً،حَدآئِقَ وَأعْنَاباً وَكَواعِبَ أتْرَاباً وَكَأْساً دِهَاقاً لاَ يَسْمَعُونَ فيهَا لَغْواً وَلاَ كِذَّاباً جزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَآءً حِسَاباً)النبأ: ٣١ –٣٦

٩ – قوله تعالى : (وَعَدَ اللّهُ الْمُؤمِنِينَ وَالْمُؤمِنَاتِ جنّاتٍ تَجرى مِنْ تَحتِهَا

الأنهارُ خالِدينَ فيهَا ومَسَاكِنْ طَيِّبَةً فى جنَّاتِ عَدْنٍ ورِضْوانٌ مِنَ اللهِ أكْبرُ ذلِكَ الفَوْزُ العَظِيمُ) التوبة ٧٢

« فهذه الآية الكريمة قد جمعت بين نعيمى الجنة اى الجسمانى والروحانى معا وهى تدل على خلود أهل الجنة. وكذلك الآية الأولى والخامسة.

وهناك الاحاديث النبوية كثيرة تدل على نعيم الجنة وأنواعه.

وهى تعتبر شرحا لما جآء فى القرآن الكريم. وقد ذكرنا بعضها منها فيما سبق فنكتفى بها.

ثانيا : الآيات الدالة على عذاب الجحيم وأنواعه :

١ – قوله تعالى :**(إنَّ الَّذينَ كَفَرُوا بِآياتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إنَّ اللهَ كَانَ عَزِيزاً حَكيماً.)** النساء : ٥٦

٢ – قوله تعالى : **(وَأمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَآ أرَادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْهَآ أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذى كُنْتُمْ بِه تُكَذِّبُونَ)** السجدة : ٢٠

٣ – قوله تعالى :**(ثُمَّ إنَّكُمْ أيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ فَمَالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ هذَا نُزُولُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ)** الواقعة : ٥١ – ٥٦

٤ – قوله تعالى :**(فإنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتى وُقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)** البقرة : ٢٤

٥ – قوله تعالى :**(الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَآ أرْسَلْنَا فَسَوْفَ يُسْحَبُونَ فِى الْحَمِيمِ ثُمَّ فِى النَّارِ يُسْجَرُونَ)** غافر : ٧٠ – ٧١

٦ – قوله تعالى :(**يَآ أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا قُوآ أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلٰئِكَةٌ غِلاَظٌ شِدَادٌ لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ**) التحريم : ٦

٧ – قوله تعالى :(**إنَّ اللهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَداً لاَ يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً**). الأحزاب : ٦٤ – ٦٥

هذه الآية الكريمة تدل على خلود أهل النار وعدم انقطاع عذابها . نعوذ بالله من عذاب النار...

٨ – الأدلة الدّالة على البعث الروحانى والجسمانى معا :

قد بحثنا فى أمهات الكتب الكلامية التى تؤرخ أفكار المتكلمين ، وتبين عقيدة المسلمين خاصة، وأفكار غيرهم وعقيدتهم عامة فلم نجد دليلا خاصا لأصحاب هذا المذهب يستدلون على البعث الجسمانى والروحانى معا.

وقد ذكروا الأدلة الدالة على امكان البعث الجسمانى ووقوعه، وذكروا أيضا أدلة تجرد النفس الانسانية ثم قالوا : بعد هذا الذى ذكرناه يتبين أنه لا حاجة للقائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا الى زيادة بيان لان القول باحياى البدن ومع تعلق نفس أخرى به تدبره، وبقاء نفسه الأصلية معطلة ومتعلقة ببدن آخر غير معقول عند العقل ولا منقول من أحد. كيف ونفسها مناسبة لذلك التوابع (أي تعلق النفس بالبدن الاول) أُلْفة به لم تفارقه الا الانتقاء قابليته لتصرفاته (اى لفناء الجسد عند الموت) فحين عادت القابلية (عند أحياء الأجساد) عاد تعلق النفس به لا محالة (٦٦)

---

(٦٦) انظر شرح المقاصد ج ٢ ص : ١١٨

ونستنبط من هذا : ان القائلين بالمعادين معا يقولون بمثل ما يقول به أصحاب المذهب الأول فى الاستدلال العقلى على إمكان البعث الجسمانى ويشتركون معهم فى ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية للاستدلال على وقوعه. لان كلا من الفريقين يؤمن بالبعث الجسمانى ويريد اثبات دعوى واحدة وان كان دعوى أصحاب المذهب الثانى ذا شقين :

وقد أقام اصحاب المذهب الأول أدلة عدة على الشق الأول من الدعوى أعنى البعث الجسمانى. ولم يأت أصحاب المذهب الثانى فى هذا الشق المشترك من الدعوى بجديد. ولا شك ان هذا الصنيع منهم يدل على انهم يقولون بما يقول الاولون بدليل سكوتهم عليه، وعدم معارضتهم له، وعدم ذكر أدلة جديدة من طرفهم.

اذن فَلْيُرجع الى تلك الأدلة العقلية الدالة على إمكان البعث الجسمانى ، والادلة النقلية الدالة على وقوعه. (٦٧) كما يرجع الى الآيات الدالة على نعيم الجنة وعذاب النار الحسيين (٦٨) لانهما لا يتصورون الا بعد حشر الاجساد وإحياءهما ودخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار.

أما الشق الثانى : من الدعوى الخاص لأصحاب المذهب أعنى البعث الروحانى مع الجسمانى ففهمها سهل بعد اثبات تجرد النفس الانسانية وبقائها. وقد ذكرنا تلك الأدلة فيما سبق فَلْيُرجع اليها.(٦٩)

ذلك : لان الانسان مكون من الجسم والروح فتشخص الانسان وهويته متوقفان

---

(٦٧) انظر ص : ٤٥ — ٥٣

(٦٨) انظر ص : ٨٨ — ٩٠

(٦٩) انظر ص : ٦٢ — ٦٨

عليهما معا فيما بينهم. ويقولون أيضا أن حقيقة الانسان نفسه. اذن لا يتصور إحياء الاجساد خالية عن نفسه التى هى حقيقته. فاذا ثبت بالادلة تجرد النفس وبقاؤها وانها جوهر روحانى، فلا بد من ردها الى أجسادها ليتحقق بعث الانسان المكون من الجسم والنفس.

ولا شك فى أن الله تعالى عالم بأرواح كل جسم وقادر على إرجاع هذه الأرواح الباقية بعد فناء البدن الى أجسادها، كما هو عالم بأجزاء كل جسم وقادر على إحيائها وإعادة الحياة إليها. وهذا ما يقول به أصحاب هذا المذهب. كما يدل على ذلك ما ذكرناه سابقا من الكلام وما سُقْناها من الآيات التى تدل على النعيم الروحى لأهل الجنة. لان ذلك لا يتصور الا برجوع الارواح الى أجسادها لادراك تلك اللذات الروحانية، بل لادراك تلك اللذات الجسمانية المذكورة أيضا. بناء على ذلك أن النفس هى المدركة والعالمة من الانسان كما نبهنا إليه فى موضعه.

وكذلك ما ذكرناه من الكلام فى سبيل البيان لضرورة وجود نوعين من النعيم والشقاء الحسية والروحية يُعتبر إشارة الى البعث الجسمانى الروحانى معا فَالْيُرجَعْ اليه(٧٠)

أما الآيات التى تشير الى المعاد الروحانى فهى :

١ — قوله تعالى :(**وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَر**)

٢ — قوله تعالى :(**فَلا تَعْلَمْ نَفْسٌ ما أُخْفِىَ لَهُم مِنْ قُوَّةِ أَعْيُنٍ**).

٣ — قوله تعالى فى حديث قدسى :(**أعدَدْتُ لِعِبادِىَ الصّالِحين ما لا عَين رَأَتْ وَلا أذنٌ سُمِعَتْ وَلا خطر عَلىٰ قَلْبِ بَشَر**).

---

(٧٠) انظر ص : ٨٢ وما بعدها

٤ ـ قوله تعالى :(**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**) وكما قلنا سابقا ان هذه الزيادة هى النظر الى وجهه الكريم. وهى اللذة الكبرى التى يتفضل الله بها على أهل الجنة وكذلك الأحاديث الدالة على الرؤية(٧١) وغيرها الواردة فى حالة أرواح المؤمنين وخصوص الصديقين والشهداء والصالحين التى تشير الى المعاد الروحانى برد الأرواح الى الأجساد.

وقد ذكرنا طرفا منها أثناء كلامنا فى بقاء النفس فَلْيُرْجع اليها.

وبهذا ننتهى من عرض مذاهب المتكلمين . والله ولى التوفيق.



---

(٧١) انظر شرح الغزالى الذى نقلناه فى ص : ٦٨

الباب الثالث

بيان مذاهب الفلاسفة فى البعث تفصيلا



الفصل الاول : مذهب الفلاسفة القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا..

الفصل الثانى : تحقيق رأى ارسطو فى البعث والخلود..

الفصل الثالث : مذهب الفلاسفة القائلين بالمعاد الرّوحانى فقط ..

الملحق الاول : نظرة فى مذهب القائلين بالتناسخ ..

الملحق الثانى : المذهب الروحانى عند الفلاسفة المحدثين
(عند ديكارت وبرجسون)

الفصل الرابع : مذهب المنكرين للبعث والخلود مطلقا
(ونظرة فى مذهب الماديين المحدثين)

﴿ الباب الثالث ﴾

بيان مذاهب الفلاسفة فى البعث تفصيلا

تمهيد :

الفلاسفة المفكرون هم الذين يبحثون بالعقل الحر المنظم عن الحقائق والمشاكل المتعلقة بالانسان والمجتمع والطبيعة وما وراء الطبيعة بُغْيَةَ الوصول الى الحق والمعرفة..

ولا شك ان البعث عن مصير الانسان بعد الموت من أهم الموضوعات العويصة التي بحث عنها الفلاسفة والمفكرون من أقدم العصور الى يومنا هذا. ولا نرى فلسفة الاّ بحثت عن مصير الانسان- بعد فناء جسده - وقالت فى مشكلة الخلود كلمتها بالايجاب أو السلب صريحا او غامضا.

وقد بحثنا فى الباب الثانى عن آراء المتكلمين فى البعث وعرضنا مذاهبهم فيه. ونريد فى هذا الباب بيان آراء الفلاسفة الاسلاميين خاصة وغير الاسلاميين عامة من أقدم العصور الى وقتنا هذا مختارين منهم أكثرهم شهرة وأقواهم فكرة وأوضحهم تأثيرا فى عصرهم وما يليه من العصور..

واذا نظرنا الى الفلاسفة جميعا وبحثنا عن أفكارهم ومذاهبهم نجدهم : اما يعترفون بوجود إله- بقطع النظر عن صفاته، وإما لا يعترفون :

والاولون يُسَمّون بالفلاسفة الآلهيين ..

والآخرون يُسَمّون بالفلاسفة الماديين ..

والذين لا يعترفون بوجود إله ، فمعظم هؤلاء يُنكرون خلود النفس فضلا عن اعادتها الى أجسادها وبالتالي يُنكرون الحاة الآخرة- ونعيمها وعذابها أى أنهم يُنكرون البعث والخلود مطلقا.. وسنرى مذهبهم وآراءهم فى الفصل الرابع من هذا الباب..

وهناك جماعة قليلة من قدماء الفلاسفة يقولون بخلود النفس وتناسخها فى

الاجسام المختلفة بحسب درجتها فى الفضائل أو الرزائل. وسوف نعرض مذهبهم فى فصل خاص لهم ان شاء الله..

اما الفلاسفة الآلهييون: فهم فريقان :

فريق لا يقول بالبعث ولا بالخلود للنفس وبالتالى يُنكر الحياة الآخرة مع اعترافه بوجود إله، بناء على رأيهم فى النفس الانسانية..

هؤلاء الفلاسفة المعدودون يدخلون فى مذهب المنكرين للبعث مطلقا.

وفريق آخر منهم وهم أكثرون يقولون بالمعاد بناء على جزمهم بخلود النفس الانسانية. وهم ايضا فريقان:

الاكثرية منهم يقولون بالمعاد الروحانى فقط. هؤلاء اشتهر مذهبهم فى لسان المتكلمين بمذهب الحكماء الآلهيين. وسنشرح مذهبهم وآراء أشهرهم فى الفصل الثالث من هذا الباب..

والاقلية من هؤلاء الفلاسفة يقولون كالمحققين من المتكلمين بالبعث الجسمانى والروحانى معا.. وسنكتفى بعرض آراء ثلاثة منهم فى الفصل الاول. **أولهم : الكندى** وهو أول فيلسوف عربى وأحد فلاسفة الاسلام .والاخوان هما من أشهر رجال وفلاسفة المسيحيين فى العصر الوسيط واكثرهم أثرا، وأعنى **القديس اوغسطين، والقديس تومت الاكوينى ؛..**

وقد اخترنا هما بناء على شهرتهما الواسعة كممثلين للفلاسفة المسيحيين فى العصر الوسيط واكتفينا بهما لان حجم هذا الكتاب لا يسع اكثر من ذلك..

التنبيه الأول :

يحسن لنا ان ننبه أولا الى أننا سنخصص الفصل الاول لعرض مذهب هؤلاء الثلاثة من الفلاسفة الذين يقولون بالبعث الجسماني والروحانى معا لسببين :

اولهما : اننا قد عرضنا مذهب القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا فى الفصل الأخير من الباب السابق ولم نشر أثناء عرضنا الى آراء هؤلاء الفلاسفة لأن الباب كان خاصا للمتكلمين. ولا شك انه يحسن تقديم آراء هؤلاء الفلاسفة الذين يشتركون فى الرآى مع المتكلمين على غيرهم من الفلاسفة كتكملة لعرض المذهب المشترك بينهم وبين الفلاسفة..

ثانيهما : ان مذهب اكثر الفلاسفة الآلهيين أعني المذهب القائل بالبعث الروحانى فقط سوف يطول الكلام فى عرضه، وتقديمه على آراء هؤلاء الفلاسفة يقطع الكلام فى عرض المذهب المذكور المشترك بين المتكلمين والفلاسفة ولاشك انه لا يكون سيرا طبيعيا...

ومن هنا رأينا تقديم آراء هؤلاء على غيرهم من الفلاسفة ..

التنبيه الثانى :

ونرى ان ننبه ثانيا الى اننا بعد البحث فى راى أرسطو اقتنعنا من جديد بأن له رأيا خاصا فى خلود النفس يختلف عن رأى المثبتين له والمنكرين له. ولذلك لا يدخل فى مذهب المثبتين للبعث الروحانى من حيث انه لا يقول بخلود النفس الانسانية، ولا يدخل فى مذهب المنكرين له من حيث انه يقول بخلود «**العقل الفعال**» الذى هو قوة من قوى النفس الانسانية وجزء منها.. ولذلك سنخصص له بحثا خاصا لتحقيق رأيه فى هذا الموضوع ونذكره فى الفصل الثانى من هذا الباب. وسنقدم ذلك البحث على مذهب القائلين بالبعث الروحانى فقط. لان أرسطو أقدم من هؤلاء الفلاسفة الذين سوف نذكر آرائهم أثناء الكلام فى المذهب المذكور. هذه من ناحية..

ومن ناحية أخرى ان هؤلاء الفلاسفة جميعا قد تأثروا برأى أرسطو بالايجاب أو بالسلب ولذلك يجدر بنا تقديم رأى أرسطو – الذى لُقِبَ بلقب «**المعلم الاول**» –

على آراء هؤلاء جميعا..

ومن ناحية ثالثة انه لاشك ان العودة الى بيان رأى المعلم الاول الذى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد بعد بيان رأى فيلسوف عاش فى القرن العشرين بعد الميلاد شئ غير طبيعى حيث اننا سوف نبين رأى **« هنرى برجسون »** (١٨٥٩ – ١٩٤١) كممثل للمذهب الروحانى فى القرن العشرين..

وبهذه المناسبة نذكر اسماء الفلاسفة الآلهيين الذين سوف نتعرض لآرائهم فى البعث والخلود مع ملاحظة الحيثيات التى أشرنا اليها آنفا فى اختيارهم ..

اولا : من الفلاسفة اليونانيين..

سقراط ، افلاطون ، أرسطو، وأفلوطين..

ثانيا : الفلاسفة الاسلاميون جميعا هم :

إخوان الصفا ، الكندى ، الفارابى ، ابن سينا ، ابن ماجه ، ابن طفيل ، وابن رشيد..

ثالثا : من الفلاسفة المسيحيين فى العصر الوسيط :

اوغسطين، وتوما الأكوينى (١١٢٥ – ١٢٧٤ م) ..

رابعا : من الفلاسفة المحدثين :

ديكارت وبرجسون...



﴿ الفصل الاول ﴾

مذهب الفلاسفة القائلين بالبعث الجسماني والروحاني معا :

اولا : الكندى :(١)

لفهم مذهب هذا الفيلسوف الاسلامى فى البعث يجب الرجوع الى آرائه فى النفس الانسانية كى نرى ماذا يقول فى حقيقة النفس،وصلتها بالبدن ومصيرهابعد فناء ، وما هو الانسان، وماذا سوف ينتظره بعد الموت؟ واذا عرفنا ذلك يمكن ان نقف عند رأيه فى هذا الموضوع الخطير اما نصا ، وإما استنتاجا بناءا على ما أودعه من الكلام فى كتبه ورسائله التى وصل الينا وتيسر الاطلاع عليها..

---

(١) وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى. لقبه فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها «وهو اول مسلم اشتغل بالفلسفة وأصبح من أحد فلاسفة الاسلام والراجح انه ولد عام ١٨٥ هـ ، وتوفى نحو عام ٢٥٢ هـ وهو ينتسب الى بلدة **« كندة » باليمن** وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميرا على الكوفة للمهدى والرشيد وأجداده كانوا ملوكا على كندة او على غيره من البلاد فى جنوب شبه الجزيرة»..

وقد توفى والده وهو لم يبلغ سن الشباب بعد، فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث بين السؤدد من الغنى، ثم انتقل الى بغداد « واشتغل بعلم الأدب ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها » كان يعلم عدة لغات غير العربية **« وحدثنا المؤرخون له بأنه كان من أبرع التراجمة ». وقد درس الفلسفة اليونانية والفارسية والهندية كما درس الهندسة والطب والفلك والجغرافية والموسيقى وألف فى جميع المجالات العلمية نحو مائتين وثمانية وثلاثين كتابا ورسالة** (كما أخبرنا به ابن النديم) وقد عاش « فى جو حافل بالنزاع الدينى والمذهبى وفى بلاد حصلت فيها روح الاعتزال وتمخضت بآراء الشيعة وغلاتها » قال ابن النديم: انه كان « فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة باسرها » وقال « دى بور » فى دار المعارف الاسلامية عند ترجمة للكندى: « ان » كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة : **يُعَدّ الكندى واحدا من اثنى عشر هم انفذ الناس عقلا وانه كان فى القرون الوسطى يعتبر واحدا من ثمانية هم ائمة = =**

وقد ترك لنا الكندى رسالة فى «**القول فى النفس المختصر من كتاب ارسطو وافلاطون وسائر الفلاسفة**»..

وان كان عنوان هذه الرسالة يدل على انها مجرد اختصار لأراء الفلاسفة المذكورين ولكن روح الرسالة واتجاهها وانسجام الآراء المذكورة فيها، وكلمات الاستحسان حينا، والتقدير والتأييد حينا آخر تدل على انه راضٍ عما ذكره ومتفق معه فى الرأى. وخاصة اذا تذكرنا ان للكندى مذهبا واحدا تجاه الجميع، وليس له كتب خاصة..

مثال كلمات الاستحسان مثل قوله :

« والدليل على ذلك قول أفلاطون حيث يقول... »ثم تعليقه بعد الانتهاء من تقرير ذلك : « ولقد صدق أفلاطون فى هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح »(٢)، ثم قوله والكلمات الخاصة له فى تعليقه الآتى:

« فان النفس على رأى أفلاطون وجلّة الفلاسفة باقية بعد الموت وجوهرها كجوهر البارى عز وجل فى قوتها إذا تجردت. »(٣)

وكلمات الإعجاب التى ذكرها تعليقا على قول أفلاطون فى أحوال النفس بعد المفارقة حيث قال :

« ولَعمرى لقد وصف أفلاطون وأوجز وجمع فى هذا الاختصار معانى كثيرة(٤) »

= **العلوم الفلكية**».

(انظر: فيلسوف العرب والمعلم الثانى للاستاذ الاكبر مصطفى عبد الرازق «**التفكير الفلسفى فى الاسلام**» للدكتور عبدالحليم محمود و«**تاريخ الفلسفة العربية**» للاستاذين (**حنّا الفاخورى وخليل الجر**).

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٤٧ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٧٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٧٨ .

ولذلك كله نرى ان هذه الرسالة تُعبر عن رأى الكندى، أو على الأقل هو متفق مع ما ينسجم منها مع عقيدته الدينية ..

ويتلخص تلك الآراءئ فيما يأتى :

أما فى طبيعة النفس :

فهى جوهر بسيط ، ذات شرف وكمال عظيمة الشأن لأن جوهرها من جوهر الله، ونور من نوره اى انها إلهى روحانى مستقلة عن الجسم ومباينة له. وشرف طبعها يجعلها تُعارض لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب « وتضبطهما) كما يضبط الفارس الفرس اذا هَمّ أن يجمح به » (٥)

يُفهم من هذا الكلام ان الكندى يجعل الانسان ثنائيا كأفلاطون فالانسان إذن مكون من جوهرين مستقلين : إحدهما جسمه وثانيهما نفسه . وجوهر النفس أشرف من جوهر البدن. لان جوهرها إلهى روحانى وهى نور من نوره كما نص عليه..

وقد أقام على وجود النفس ومغايرتها للبدن دليلان:

الاول : هذا الدليل مبنى على معارضة النفس للقوة الغضبية ومنعها عما يريد ارتكابه من المعاصى حيث قال:(٦)

« ان القوة الغضبية قد تُحرك الانسان فى بعض الاوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس، وتمنع الغضب من أن يفعل فعله أو أن يرتكب الغيظ وترتبه(٧) وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس اذا هَمّ ان يجمح به أو يمده. وهذا دليل

---

(٥) انظر الرسالة المذكورة فى مجموعة رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٧٣ ..

(٦) نفس المرجع ص ٢٧٣ ..

(٧) وتره يتره وترة اى جنى عليه ظلما ببعث الحقد والمقصود هنا ان النفس تمنع من ارسال العنان لغيظ.

مبين على أن القوة التى يغضب بها الانسان غير هذه النفس التى تمنع الغضب لان المانع لا محالة غير الممنوع لانه لا يكون شئ واحد « يُضاد نفسه » ..

الثاني : وهو مبنى على معارضة النفس للقوة الشهوية . ويقول فيه مثل ما قال فى الدليل الأول ويجعل ذلك دليلا على ان كل واحدة منهما غير الأخرى...

أما علاقة النفس بالبدن :

فعلاقتها به علاقة عرضية . وهى لا تفعل أفعالها الاّ بواسطة البدن بالرغم من كونها مستقلة عنده مباينه له(٨) »

أما حالة النفس في البدن:

فيصف بأن مثلها كمثل المرآة كما أن المرآة حينما تكون صدئة لا يبين صورة شئ يعكس عليها واذا زال فيها الصدأ ظهرت وتبينت فيها الصوركذلك النفس الناطقة حينما تكون صدئة دنسة تكون غاية فى الجهل ولا تظهر فيها صور المعلومات..(٩)

والسبيل الى صقلها هي :

ان يتجرد صاحبها عن الماديات بترك الشهوات والتطهر من الادناس وكثرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الاشياء..

وحينذاك « انصقلت صقالة ظاهرة واستنارت بقبس من نور البارى بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر فحينئذ يظهر فيها صور الاشياء كلها ومعرفتها كما يظهر صور خيالات بسائر الاشياء المحموسة فى المرأة اذا كانت صقيلة » (١٠)ثم قال:

« فالنفس كلما ازدادت صقالا ظهر لها وفيها معرفة الاشياء .. وهذه النفس لا تنام

---

(٨) انظر تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص٧٧ ..

(٩) انظر رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٤٦ ..

(١٠) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

بتة لانها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس وتبقى محصورة (أى محبوسة ومركزة فى ذاتها) ليست بمجردة على حدتها وتعلم كل ما فى العالم، وكل ظاهر وخفى »..(١١)

أما هل النفس قديمة ام حادثة مع حدوث البدن فلم نجد له كلاما صريحا في هذا الموضوع الا اننا نعلم ان العالم حادث عنده ويلزم منه ان يكون النفس حادثة ايضا ولكن لازم المذهب ليس بمذهب. ولذلك لا نستطيع ان نقطع برأيه فى هذا الموضوع حتى نعثر على نص يبرر ما نذهب اليه..

اما مصير النفس بعد مفارقتها للبدن :

فله قول صريح حيث يقول ببقائها وخلودها ويرتضى بما ذكره أفلاطون لاثبات بقائها ويعتبره برهانا صحيحا يثبت المطلول قال :(١٢)

« هذه النفس التى هى من نور البارى عزوجل اذا هى فارقت البدن علمت كل ما فى العالم ولم يخفف عنها خافية..

والدليل على ذلك قول أفلاطون حيث يقول :

« ان كثيرا من الفلاسفة الطاهرين من القدماء لما يتجردوا من الدنيا وتهاونوا بالاشياء المحسومة وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الاشياء انكشف لهم علم الغيب وعلموا ما يخفيه الناس فى نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق « فاذا كان هذا هكذا والنفس بعده مرتبطة بهذا البدن فى هذا العالم المظلم الذى لولا نور الشمس لكان فى غاية الظلمة فكيف إذا تحررت هذا النفس وقارقت البدن وصارت فى عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه ؟» ثم قال :

« ولقد صدق أفلاطون فى هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح » وبعد ما

---

(١١) نفس المرجع ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

(١٢) نفس المرجع ص ٢٧٤ .

انتهى من كلام أفلاطون قال: (١٣)

« فان النفس على رأى أفلاطون وجُلّة الفلاسفة باقية بعد الموت »..

وهناك نصوص أخرى فيها إعتراف صريح بخلود النفس. يقول الكندى: « وانما نجيئ في هذا العالم فى شبه المعبر والجسر الذى يجور عليه السيارة، وليس لنا مقام يطول. وانما مقامنا ومستقرنا الذى نتوقع فهو العالم الأعلى الشريف الذى تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت »..

وقال فى آخر الرسالة المذكورة: (١٤)

« فيا أيها الانسان الجاهل : الا تعلم ان مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمة ثم تصير الى العالم الحقيقى فيه أبد الآبدين »..

أما أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن:

فوصفها بقوله: (١٥) « واذا تجردت وفارقت هذا البدن او صارت فى عالم العقل فوق الفلك صارت فى نور البارى ورأت البارى عزوجل وطابقت نوره وجرت فى ملكوته فانكشف لها علم كل شئ .. وصارت الاشياء كلها بارزة لها كمثل ما هى بارزة للبارئ عزوجل. لانا اذا كنا ونحن فى هذا العالم الدنس قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس فكيف اذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومية وصارت تنظر بنور البارى فهى لا محالة ترى لنور البارى كل ظاهر وخفى. وتقف على كل سر علانية »..

هذه خلاصة ما ارتضى الكندى واتفق مع أفلاطون وغيره من الفلاسفة اليونانيين فى أمر النفس او الروح ووظيفتها ومصيرها وأحوالها بعد فناء البدن وهى صريحة فى

---

(١٣) نفس المرجع ص ٢٧٧

(١٤) نفس المرجع ص ٢٨٠ .

(١٥) نفس المرجع ص ٢٧٥ – ٢٧٦ .

الدلالة على البعث الروحانى بل يرى فيها الاهتمام البالغ لتحقيق ذلك بحيث يجعل الباحث يتفكر وخاصة بعد النص الاخير فى انه كيف يقول بعد هذا بالبعث الجسمانى ايضا؟..

ولكن حينما نرى صراحة قوله فى تفسير الآيات الدالة على البعث الجسمانى فى سورة يس واعجابه بها لما تضمنها من الأدلة العقلية وشرحها شرحا واضحا قويا بحيث يدل على اقتناعه بها، ووصفه النكرين لها « بالكافر بقدرته تعالى » وقولهم بأنه « من ظنون الكافرين » وتحديه كل الفلسفات والعقول الجزئية والالسن المنطقية من ان يجمع فى قوله بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جلت قدرته الى رسوله صلى الله عليه وسلم من ايضاح وبيان وإحاطة بالمطلوب (كما سنراه بعد قليل)..

كل ذلك يزيل هذا التردد ويجعلها نطمئن الى ما ذهب اليه من انه يقول بالبعث الجسمانى ايضا بل يؤمن به ايمانا، والاّ فكيف يتثنّا له وصف المنكرين للبعث الجسمانى بالكافر بقدرة الله تعالى؟

ولعل سبب عنايته لإظهار البعث الروحانى وأحوال النفس بعد مفارقتها للبدن هو العقيدة الموجودة المتواترة فى بيئته التى تدل على ان البعث جسمانى فقط فأراد كفيلسوف أن يبين ان للنفس أيضا نعيم وعذاب « وان لذتها فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والبكاء والسماع والنظر والشم واللمس »(١٦) ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد وصفه اللذات الحسية المتعلقة بالاجسام **« وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَر.. »**

واما ما ذكره للنفس بعد الموت من مقامات فيويده قوله عليه السلام : **« أَرْوَاحُ الشُّهَدَاءِ فِى حواصِلِ طُيُورٍ خُضْرٍ تَسْرَحُ فِى رِيَاضِ الْجَنَّةِ »..**

---

(١٦) رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٧٧

وبعد هذا البيان وإزالة الشبهة ننتقل الى تفسيره للآيات الدالة على البعث الجسمانى ونقول:

استطرد الكندى بعد شرحه للعلوم الانسانية التى تكتسب بالبعث والنظر الى الكلام عن العلوم الالهية التي تفيض على الأنبياء إلهاما إلهيا من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ومن غير حاجة الى زمان بالتعلم وقال فى توضيح الفروق بينهما:

«فانه إن تدبر متدبر جواب الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقة التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها يجهد حيلته التى اكتسبته علمها لطول الدؤوب والبحث والتروض(١٧) ما نجده أتى بمثله فى الوجاهة والبيان وقرب السبيل والاحاطة بالمطلوب..(١٨)»

ثم يضرب فيلسوفنا مثالا لتوضيح ما يقول، وهو جواب النبى عليه السلام عن سؤال سأله فى أمر البعث فقال:(١٩) وذلك:

«كجواب النبى صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علّمه الله إذ هو بكل شئ عليم لا أولية له ولا تقضيا، بل سرمدى «ابدا اذ تقول له وهى طاعنة ظانة انه لا يأتي بجواب فيما قصد به السؤال عنه صلوات الله عليه: يا محمد: **(مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟)** حيث كان ذلك عند السائلين أمرا مستحيلا فأوحى الله اليه:

(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) سورة يس ٣٦/٧٩ – ٨١.

---

(١٧) أى التروى

(١٨) رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٧٣.

(١٩) نفس المرجع ص ٣٧٣..

ثم يفسر الكندى هذه الآيات الكريمة تفسيرا فلسفيا مع اظهار اعجابه فى احكام الاصول البرهانية التى تضمنت هذه الآيات وهي :

اولا: جمع ما تفرق من الأجزاء للبدن أمر ممكن بل هو بالقياس الى صنعه من العدم أسهل فى المادة وإن قدرة الله التى أبدعتْ الأشياء من عدم فيمكن أن تنشئ ما ادثرت مرة أخرى حيث قال:(٢٠)

« فأى دليل فى العقول النيرة العافية أبين وأوجز انه اذا كان ايجاد العظام ووجودها بالفعل بعد أن لم تكن أمراً ممكنا فيكف يستحيل أن توجد مرة أخرى بعد ان بطلت ومات رميما؟ بل هو أمر ممكن ومن باب أولى لأن جمع المتفرق أسهل من صنعه وابداعه من العدم وان كان الأمر بالنسبة لله لا يوصف بكونه أشد وأضعف..

« فان القوة التى أبْدعت ممكن ان تنشئ إدّثرت »..

أما كون العظام موجودة بعد ان لم تكن فذلك ظاهر الحس فضلا عن ظهوره عند العقل « فان السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى يُقِرّ انه كان بعد أن لم يكن ..فعظمه اذن وجد بعد ان لم يكن أيضا فصار حيا. فإعادته واحياؤه مرة أخرى وصيرونه حيا بعد ان لم يكن حيا أمر ممكن أيضا بحيث لا سبيل الى إنكاره.(٢١)

هذا الكلام الذى هو معنى ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان الكندى يرى امكان البعث الجسمانى وإن كيفية إعادة الأجساد الى الحياة سوف تكون عن تفرق بجمع الأجزاء الباقية الى يوم البعث..

ثانيا : ثم ذكر لنا فيلسوفنا دليلا جديدا على امكان البعث وهو وجود الشئ عن

---

(٢٠) انظر النص الموجود فى المصدر السابق ص ٣٧٤ فاذا اخذنا معناه وما اخذناه معا جعلناه له علاقة .

(٢١) انظر نفس المصدر وانظر ايضا« التفكير الفلسفى فى الاسلام ج٢ ص ٩٤ .

نقيضه وهو أمر مشاهد بالحس مثل وجود النار من الشجر الاخضر الذى ليس نارا. وقد أستنتج ذلك قوله تعالى:

﴿الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾

حيث قال: (٢٢)

«الشئ يكون من نقيضه اضطرارا فإن الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه مع انه لا يوجد – بين النقيضين واسطة أعنى بالنقيض «هو» و«لا هو» فالشئ إذن يحدث من ذاته فذاته ثابتة أبدا»..

وقد جعل الله تعالى من **«لا نار» (اى من الشجر الأخضر) «ناراً»** ومن **«لا حار». «حارا»** فاذا جاز ان يحدث الشئ من نقيضه فانه من باب أؤلى أن يحدث من ذاته يفعل مكونه. إذن فأمر إحياء العظام من تلك العظام الرميم أيسر وأكثر قبولا عند العقول.

ثالثا: ولذلك وجود الشئ الكبير الهائل من نقيضه العدمى حاصل بالمشاهدة كالسماوات والأرض. وذلك يدل على أن بعض الأجساد ونشرها أيس وأهون حيث أشار اليه الخالق تعالى بقوله: **«أَوَلَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ؟»**

«ثم قال (اى الله) لما وجب من ذلك **«بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ.»**(٢٣)

ولا شك ان هذه القضية المذكورة واضحة بينة ..

رابعا: وقد أوضح الكندى امكان بعث الأجساد وميّز بين الخلق الالهى وبين فعل

---

(٢٢) نفس المرجع ص ٣٧٤ .

(٢٣) انظر نفس المرجع ص ٣٦١ .

البدر من حيث النوع نظرا لان المفكرين قد يعتمدون على شبهة أساسها ان الزمان لابد منه للخلق خصوصا خلق ما كان عظيما(٢٤) حيث قال:(٢٥)

« ثم قال– لما فى قلوب الكافرين من الانكار من خلق السموات كما ظنوا من مدة فى زمان خلقها – قياسا على أفعال البشر، اذا كان عندهم عمل الأعظم يحتاج الى مدة أطول فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زمانا فى العمل – انه جل ثناؤه لا يحتاج الى مدة لابداعه مما أبان جعل **« هو »** من **« لا هو »** فان بلغت قدرته ان يعمل إجراماً من **« لا إجرام »** فأخرج **« أيس »** من **« ليس »**، فليس يحتاج– اذ هو قادر على العمل من طينة – ان يعمل فى زمان »..

(وَإِنَّما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون) أى إنما يُريد فيكون من إرادته ما أراد جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين »..

ثم بين الكندى جواز توجيه الخطاب (الموجود فى الآية) الى المعدوم اى الشئ قبل وجوده باستعمال العرب الشئ فى الوصف بما ليس فى الطبع على بسيل المجاز واستدل على ذلك بما جاء فى أبيات « امرء القيس » فى خطاب الليل (٢٦) ..

وبعد ذلك ختم فيلسوف العرب كلامه لتفسير الآيات المذكورة بكلمات قوية التى تؤكد فكرته وتجمع ما وجد فى تلك الآيات الكريمة من الدلائل على حشر الاجساد حيث قال:(٢٧)

« فاى بشر يقدر بفلسفة البشر ان يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات مما

---

(٢٤) نفس المرجع ص ٣٧٤ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٣٧٥ .

(٢٦) انظر نفس المرجع ص ٣٧٦ .

(٢٧) نفس المرجع ص ٣٧٦ .

جمع الله جل وتعالى الى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها مِن إيضاح أن العظام يُحييٰ بعد أن تصير رميما »..

وقدرته تخلق مثل السموات والأرض.

وان الشئ يكون من نقيضه ؟ ..

كَفّتْ عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرتْ عن مثله نهايات البشر وحجبتْ عنه العقول الجزئية »..



ثانيا : القديس اوغسطين(٢٨) :

سننهج فى بيان آرائه فى النفس ومذهبه فى البعث نفس المنهج الذى سلكناه فى عرض مذهب الكندى..

وسوف نعتمد فى هذا العرض على كتاب: **« تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط »** للأستاذ يوسف كرم وكتاب **« تاريخ الفلسفة الغربية »** للفيلسوف الانجليزى المعاصر **« برتراند رسل »..**

---

(٢٨) هو من أشهر فلاسفة الكنيسة ومن أساتذة العصر الوسيط.

ولد فى « طاجسطا » من أعمال « نومديا » بالجزائر سنة ٣٥٤ م من أب وثنى وأم مسيحية ونشأ على محبة المسيح. وكان نابغا حيث استطاع ان يفتح مدرسة لتعليم البيان وهو ابن التاسعة عشرة. قرأ كتابا **لشيشرون** يقرظ فيه الفلسفة ويصور مدرسة علم وفضيلة ويرسم وسيلة الحياة السعيدة فاندفع فى طلب الحقيقة فقرأ الكتاب المقدس ولم تعجبه لاتينية الكتاب وكان متعلقا بالدنيا فانضم الى المانوية ثم انتقل الى « روما » فانشأ فيها مدرسة للبيان ثم قصد « ميلانو » كاستاذ للبيان. وبعد مواظبته الى استماع قديس المدينة تأثر به وقطع علاقته بالمانوية. ثم وقع فى أزمة من الشك حادة الأ انه كان يعتبر وجود الله أمرا بديهيا. وبعد مدة آمن بالكنيسة وعرف إمكان اليقين وامكان الروحية مِن كتب الأفلاطونيين واقتنع بها ثم حاول التوفيق بين الفلسفة والمسيحية. ثم قصد الى الريف وعاش فيه حياة العزلة والهدوء وهناك استأنف مطالعته للكتاب المقدس مرة أخرى فوجد =

يقول « اوغسطين »(٢٩) ان الانسان كائن طبيعي مكون من جسم ونفس الجسم جوهر ممتد فى الابعاد الثلاثة ومعلوم من الخارج بالحس.(٣٠)اما النفس فهى جوهر روحانى مباين للجسم (٣١). فانها هي التى يمنح الجسم صورته وحياته فان النفس هى الانسان الباطن، والجسم هو الانسان الظاهر..(٣٢)

وهو يرفض قول أفلاطون والمانويين الذين يقولون ان الانسان هو النفس فحسب وان الجسم غلاف لها وسجن..

فاذن كل من الجسم والنفس - عند اوغسطين - يصوران جانبا من جانبى الانسان وهو مكون منهما..

يتلخص رأيه فى حقيقة النفس الانسانية فيما يلى :

النفس الانسانية صورة الله (!) (٣٣) وهى جوهر روحانى مفكر تام فى ذاته

= فيه شيئا كثيرا وقد جاء اليه زائر كريم وحبَّب اليه حياة الرهبان فتناول رسائل القديس « بولس » وقبل « المعمودية » فى الثالثة والثلاثين. ثم عاد الى بلده وأصبح قديسا ينشر الايمان ويدافع عنه باللسان والقلم خمسا وثلاثين عاما. ألّف كتبا كثيرة معظمها يدور حول موضوعات لاهويتة أشهرها: الرد على الاكاديميين، الحياة السعيدة، خلود النفس، « فى الحرية » ومدينة الله، الاعترافات ، الثالوث، الاستدراك، « وقد ظل بعضها ذا أثر قوى حتى هذه العصور الحديثة وله مكانة عالمية بين الفلاسفة ».(رسل) وكان وفاته فى عام ٤٣٠م (انظر تاريخ الفلسفة الاوروبية ليوسف كرم وكتاب رسل)ترجمة زكى نجيب محمود.

(٢٩) لم نجد فى كتاب **« رسل »** كلاما عن النفس عند والمقاصد **« اوغسطين »** لذلك سوف نعتمد على كتاب يوسف كرم ..

(٣٠) انظر تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص٣٢ .

(٣١) انظر نفس المرجع ص ٣٣ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٣٤ - ٣٥ .

(٣٣) نفس المرجع ص ٣٢ .

مباين للجسم روحانيتها تجعلها واحدة غير منقسمة كما ان الله واحد. والعقل والارادة والذاكرة تجعلها ثلاثة فى وحدتها كما ان الله ثالوث .(٣٤) ليس لها قوى متمايزة، بل لها أفعال مختلفة وهى متغيرة مثل كل مخلوق، وميدان تغايرها هو المادة أى الجسم.(٣٥).

أما وجود النفس فيستدل عليه بوجود الفكر هكذا:

وجود النفس لازم من وجود الفكر. لأنه اذا أدرك الفكر وجوده أدرك ذاته كقوة حية من جهة أن التفكير حياة، بل أرفع مراتب الحياة. هذا الفكر محال ان يكون من فعل السجم فان «الاشياء التى نعرف لها خصائص جوهرية متمايزة عن أشياء متمايزة.» والجسم جوهر ممتد فى الابعاد الثلاثة معلوم من خارج بالجسم، بينما يُعلم الفكر من باطن بالفكر نفسه وهو غير ممتد بدليل أن توصوراتنا توجد فى آن واحد فى الحس والعقل ولا تشغل حيزا. ومعلوم أن أى مادة من المواد لا تنتج الحياة ولا الادراك فان الفكر يستطيع أن يشك فى وجود جميع الأشياء مع أنه لايشك فى وجوده. اذن فالفكر ليس من الجسم بل فى مبدأ آخر. هذا المبدأ هو النفس الناطقة.(٣٦)

وأيضا: اذا كان ادراك الاجسام وظيفة لاجسمية فقد بلغنا الى النفس منذ النظر فى الاحساس.(٣٧)

ويستدل على تجردها بأننا ندرك المجردات. وذلك الادراك يدل على أن المبدأ المدرك مجرد مثلها. وهذا المبدأ هو النفس الناطقة. اذن هى مجرد(٣٨)

(٣٤)كما تراه المسيحية وهو لا يتفق مع عقيدة التوحيد.

(٣٥) انظر نفس المرجع ص ٣٢ .

(٣٦) انظر نفس المرجع ص ٣٢ .

(٣٧) انظر نفس المرجع ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣٨) انظر نفس المرجع ص ٣٢ .

أما اتصال النفس بالجسم:

فيقول فيه : أن اتحاد النفس والجسم أمر جدّ عجيب. لايدركه الانسان مع أن هذا الاتحاد هو الانسان نفسه.

وهو يتردد أمام مشكلة كيفية اتصال جوهر روحى بجسم مادى لكى يُحييه. وكذلك فى« تعليل جهل النفس بكثير مما تعمل فى الجسم كمدبرة له.

وأخيرا يستكشف أوغسطين « فى النفس ميلا طبيعيا لان يحيا فى الجسم ويرى أنها هى التى تمنحه صورته وحياته ويقول :« ان النفس والجسم لا يؤلفات شخصين بل انسانا واحدا ». النفس هى « **الانسان الباطن** » والجسم هو « **الانسان الظاهر** » دون أن تصير النفس جسما ويصير الجسم نفسا.(٣٩) فمحل النفس ليس جزءا معينا من الجسم كالرأس أو القلب بل الجسم كله.

ويدل على ذلك أنه حين يحس ادق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها. ومن ناحية أخرى يفسر ذلك الاتحاد بأنه « **انتباه** » النفس للجسم ومزاولة قدرتها فيه بواسطة الهواء والنار » وهما أقرب العناصر الجسمية الى الروحية..(٤٠)

أما هل النفس قديمة أم حادثة:

فهو يرفض قول أفلاطون ومن نحا نحوه من انها قديمة هبطت الى الارض وتعود اليها بالتناسخ.ويعتبر ذلك حديث خرافة يُعارض العقل والشعور حيث اننا لا نذكر حياة سابقة..

وقد تردد فى الجواب عن هذا السؤال(٤١) وان « كان قد اعتقد بإمكان خلق

---

(٣٩) انظر نفس المرجع ص ٣٤ – ٣٥ .

(٤٠) انظر نفس المرجع ص ٣٥ .

(٤١) انظر نفس المرجع ص ٣٣ .

الله لكل جسم نفسا لتحل فى جسم المولود، ولكنه لم يتقيد بهذا الرأى وظل مترددا طول حياته كما يبدو من كتابه « الاستدراك »(٤٢)

أما مصير النفس بعد مفارقتها للبدن:

فلم يتردد فى هذه المسألة حيث جزم بأن الخلود ثابت للنفس الانسانية بعد مفارقتها للبدن من حيث انها جوهر روحانى مباين للجسم فطبيعتها هذه تستلزم خلودها وابديتها..

وقد تكلم عن هذه المسألة فى كتبه الذى سماه بـ « **خلود النفس** » ، وأقام فيه أدلة عدة على خلود النفس الانسانية. وتلك الادلة تشهد على تأثيره القوى بادلة أفلاطون على خلود النفس التى وردت فى « **فيدون** »..

الدليل الاول: على خلود النفس عند اوغيطين يتلخص فى :

ان الحقيقة غير فاسدة طبعا. والنفس محل هذه الحقيقة. اذن فالنفس غير فاسدة بل خالدة.(٤٣)

أما الدليل الثاني: فهو يتلخص فى :

« ان النفس تُدرك ذاتها، وتُدرك انها قبلت وجودها من الموجود بالذات وليس للموجود بالذات ضدٌ سوى اللاوجود، وليس للاوجود وجود حتى يسلب النفس وجودها. »(٤٤) اذن فالنفس تكون موجوة دائما أى تكون خالدة.. »

ولا شك ان أوغسطين يحاذى بهذا دليل أفلاطون القائل:

النفس حياة فهى مشاركة فى الحياة بالذات. وماهية الحياة بالذات منافية للموت

---

(٤٢) انظر نفس المرجع ص ٣٣ .

(٤٣) انظر نفس المرجع ص ٣٤ .

(٤٤) انظر نفس المرجع ص ٣٤ .

بالطبع ولا تقبل الماهية ما هو ضد لها بالطبع اذن فالنفس لا تقبل الموت.(٤٥)

اما الدليل الثالث: فهو خاص له. وقد استمد هذا الدليل من الاشتهاء الطبيعى للسعادة. فان للسعادة عنده شرطان:

أن تكون ثابتة دائمة.. وان تكون كاملة بحيث لا تقبل المزيد عليه إذن النفس التي تطلب الثبات والكمال والدوام طلبا طبيعيايجب أن تكون دائمة اذن هى خالدة(٤٦)

وبعد ما تقدم نستنتج من بعض كلامه الذى نقل لنا « **برنراند رسل** » فى كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » انه يرى – كنتيجة لمذهبه فى السعادة (اى ان كل ما فى هذا العالم غير ثابت كامل) ، واعتقاده بخلود النفس الانسانية–

إن « هناك بعثان:

بعث للروح عند الموت ، وبعث للجسد فى يوم الحساب ».(٤٧)

ويناقش اوغسطين فى كتابه « **مدينة الله** » الوثنيين الضاليين واعتقاداتهم الباطلة فى الآلهة(٤٨)، ويعلن بطلان التنجيم، وخطأ رأى الرواقيين وغيره(٤٩) ويخطى الافلاطونيين فى عدم اعترافهم بالتجسيد واسنادهم الخطيئة الى طبيعة الجسد.(٥٠)

---

(٤٥) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص :٩١

(٤٦) انظرتاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ص:٢٤ – ٢٥ – ٣٤

(٤٧) تاريخ الفلسفة الغربية : الكتاب الثانى ص ٩٣ لبراتراند رسل ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود.

(٤٨) انظر نفس المرجع ص ٨٥ .

(٤٩) انظر نفس المرجع ص ٨٦ – ٨٧ .

(٥٠) انظر نفس المرجع ص ٨٨ – ٨٩ .

ثم يعلن خطأ فرفوريوس فى رفضه بأن يكون للقديسين أجساد فى الجنة ويقول:

«بل سيكون لهم أجساد خير من جسد آدم قبل سقوطه (أى قبل اخراجه من الجنة) وستكون أجسادهم روحانية وان لم تكن أرواحنا ولن تكون بذات ثقل.

وسيكون للرجال أجسام الذكور، وللنساء اجسام النساء، وللذين ماتوا فى طفولتهم سيبعثون فى أجساد البالغين»..(٥١)

هذا النص الذى نقلناه (وان صح فهم المؤرخ له والتعبير عما يقصده صاحبه) يدل دلالة واضحة على ان اوغسطين يرى حياة اخرى بالروح والجسد ولكن الاجساد ليست عين هذه الاجساد الموجودة فى هذه الحياة الراهنة بل **أجساد من نوع جديد** تتناسب مع تلك الحياة الأخروية الأبدية وهى أجساد روحانية غير ذات ثقل. كما يدل على ان اعادة هذه الأجساد الجديدة فى النوع الى الحياة تكون عن عدم حيث لاداعى الى جمع الاجساد المادية لخلق أجساد روحانية- كما يقول- فى حياة الآخرة التى سوف تعيش فيها تلك الأجساد مع أرواحها التى ترد اليها، حياة أبدية حيث يقول فى موضع آخر:(٥٢)

«بعد بعث الجسد ستحترق اجساد الذين حقت عليهم اللعنة احتراقا أبديا دون ان تفنى»..

ويرى انه لا عجب فى هذا الامر. لانه يحدث للسمندر(٥٣) كما يحدث ذلك

---

(٥١) انظر نفس المرجع ص ٨٩ :

(٥٢) انظر نفس المرجع ص ٩٤ .

(٥٣) الحق أنه حيوان خرافى .

لجبل أطنة. كما يرى اوغسطين امكان احراق الشياطين بنار مادية مع انه ليس لهم أجساد مادية..

ويعتقد فى ان عذاب الجحيم أبدية ولن تخف حدته بشفاعة الاولياء وسوف تحق اللعنة على الزنادلة وعلى الكاثوليك الآثمين(٥٤)..

ويرى فى موضع آخر فى كتابه « **مدينة الله** » انه لا سبيل أمام الناس الى حياة الفضيلة الاّ برحمة من الله. ولما كنا جميعا قد ورثنا خطيئة آدم (٥٥) حقّتْ علينا اللعنة الابدية جميعا. وكل من يموت بغير تعميد- حتى الرضع من الاطفال(!) – مصيره جهنم حيث يصلى عذابا لا ينتهى(!) وليس من حقنا أن نتذمر من عذاب الجزاء لاننا جميعا أشرار(!) ولكن الله برحمته التى يرحم بها من يشاء يختار فريقا ممن نالهم التعميد فيذهب به الى الجنة وهؤلاء هم المرضى عنهم(٥٦) ورحمته الالهية قاصرة عليهم ولذلك يدخلون الجنة ولا يذهبون اليها حيث انهم خيرون، بل من حيث ان الله اختارهم ورضى عنهم. ولا نستطيع ان نجد علة لخلاص فريق ولعنة فريق آخر(!) لان ذلك محض اختيار من الله لا تدفع اليه الدوافع(٥٧) فاللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته (٥٨) » ...

ويعتقد اوغسطين ان الرشد والغى سوف يتميز فى الحياة الآخرة الاّ أننا لا نستطيع

---

(٥٤) انظر نفس المرجع ص ٩٤ .

(٥٥) كما يرى بحسب اعتقاده الدينى

(٥٦) انظر نفس المرجع ص ٩٨ .

(٥٧) انظر نفس المرجع ص ٩٨ .

(٥٨) نفس المكان.

فى هذه الحياة الدنيا معرفة من سيكون فى نهاية الامر من زمرة الأخيار كما لا نستطيع معرفة ذلك حتى عند أعدائنا الظاهرين .(٥٩)

ثم يختتم كتابه المذكور بوصف رؤية القديس لله فى السماء، ورؤيته للنعيم الأبدى فى **« مدينة الله »**.

وأخيرا اننا لا نشك فى ان القارئ يرى فى هذه الآراء بعض الشطحات الظاهرة – التى لا تتفق مع العقل السليم ومع أصل المسيحية التى أنزلت على عيسى عليه السلام– بحيث لا تحتاج الى التنبيه من ناحية.

وان التعليق على تلك الآراء الشاذة خارج عن غرضنا الاصلى ههنا وهو عرض مذهبه « **فى البعث** » من ناحية أخرى. والله ولى التوفيق...



ثالثا: القديس توما الاكوينى (٦٠)

(٥٩) انظر نفس المرجع ص : ٨٦

(٦٠) وهو يعد من أعظم الفلاسفة الاسكولائيين جيمعا حيث تُدرس فلسفته فى جميع المعاهد التعليمية الكاثولوكية التى تعلم الفلسفة. وله أثر حى « فى عصره وما يليه كأفلاطون وأرسطو. وهو أبلغ أثرا من « كانت وهيجل » ـ (رسل).

وقد عاش فى أوج الفلسفة المدرسية بين عامى ١٢٢٥ – ١٢٧٤م . وكان إبنا لأمير اكوينا « كونت دى إكوينو » بايطاليا الجنوبية.

« تلقى علمه أولا فى « دبر » ثم التحق بكلية الفنون بجامعة نابولى، وبعد خمس سنين دخل رهبنة الدومنيكان. وفى السنة التالية أرسل الى باريس حيث تتلمذ [illegible] الاكبر الذى كان الاوروبى الاول بين فلاسفة ذلك العصر. ثم رافقه الى **« كولونيا »** وبعد أربع سنين عاد الى باريس كى يحضر **« للدرجة الاستاذية »** فى اللاهوت. وقد أصبح أستاذا بالجامعة قبل السن القانونى بأربع سنين واحتل كرسيا خاصا للرهبنة بها. وقد شهد منه المستمعون طريقة جديدة، وبراهين جديدة وسائل جديدة، وترتيبا جديدا للمسائل (كرم). وكان فى معظم الموضوعات يأخذ برأى =

يرى ان الانسان مكون من جوهرين: أحدهما روحى، والآخر جسمى. وهما يؤلفان موجودا وسطا بين الملائكة والعجماوات.

ويلى مرتبة الملائكة. وهو موجود يشارك فى خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا على نحو خاص. «وليس كلا مجموعها يتجاوز فيه الجوهران ويتفاعلان من خارج.. والجوهر الروحى فى الانسان يسمى نفسا» (٦١)

ولكنا نراه فى رسالته عن «**وحدة العقل ردا على الرشيدين**» يقول بوجوب الأخذ بتعريف النفس كما يذكره أرسطو فى كتابه النفس حيق قال: «انها الفعل الاول لجسم طبيعي عضوى. (٦٢). أى أنها صورة لجسم طبيعى يحتوى على الحياة بالقوة.(٦٣)

ولا شك فى انه يترتب على الرأى الثانى الذى ارتضى به ان النفس الانسانية ليست مفارقة للبدن، حيث فسر تعريفه هذا فقال:

= أرسطو. وقد نجح فى اقناع الكنيسة بأن فلسفة أرسطو أفضل من فلسفة أفلاطون فى أن تكون أساساً لفلسفة «مسيحية» (وإن تأثر فى القول بالخلود بابن سينا وابن رشد) حتى أصبح أرسطو بين الكاثوليك واحد من الآباء أو يكاد. وبات فى رأيهم ان نقده فى امور الفلسفة الخالصة يقرب جدا من الكفر فى الدين (من كتاب رسل).

وكتبه المشهورة هى : «شرح الاسماء الآلهية لديونيسيون» «المجموعة الفلسفية» «والمجموعة اللاهوتية» وهى أكبر كتبه وله شروح على كتب ارسطو وشروح على معظم الكتب المقدسة، ورسالة «فى وحدة العقل ردا على الرشديين و«الحجة على الكافرين» . وقد انقطع فى أيامه الأخيرة عن التعليم والكتابة وتفرغ للعبادة. وكان لوفاته وقع شديد فى جميع انحاء اوربا (من تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ليوسف كرم وتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل).

(٦١) تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص : ١٨٧

(٦٢) انظر فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام للدكتور محمود قاسم ص:١١٦

(٦٣) نقلا عن نفس المرجع ص : ١١٦

«ان هذه النفس ليست مستقلة او جوهرا كاملا، بل ان البدن يدخل في ماهيتها وطبيعتها، لا فى هذه الحياة الدنيا فحسب. ولكن بعد موتها ايضا(٦٤)..

فاذان اتحاد النفس بالبدن ليس اتحادا عرضا، بل هو اتحاد جوهرى كما يقول أرسطو..

والظاهران هذا القول الثانى لا يتفق مع القول الاول الذى يجعل النفس جوهرا روحيا. اذن فهو مضطرب فى رأيه. وسبب هذا الاضطراب هو ان تعريف أرسطو الذى جعل النفس صورة للجسم لا يتفق مع القول بخلود النفس ولا يكفى فى اثبات ذلك. ولذا حاول فى التوفيق بينهما وقال:

«ان النفس جوهر غير جسمى، وهى فى نفس الوقت صورة البدن(٦٥). وهى السبب فى ان الانسان يحتل مكانا وسطا بين عالمين، عالم الحس وعالم العقل(٦٦)»

ونراه يصرح بجوهريتها وانها جوهر الانسان حقيقة حيث يقول:(٦٧)

«ان النفس العاقلة هى الصورة الجوهرية للانسان وانها تحتوى على جميع الوظائف النفسية العقل مرتبة منها» . وقال ايضا:

«ان النفس العاقلة هى جوهر الانسان حقيقة، وهى السبب فى وجود كل من الجسم والحس والحيوان».. وقال فى موضع آخر:

«ان النفس الانسانية مبدأ غير جسمى قائم بذاته» (٦٨).

---

(٦٤) انظر فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام للدكتور محمود قاسم ص ١١٦ .

(٦٥) نقلا عن النفس المرجع ص ١١٦ .

(٦٦) هذا هو رأى ابن رشد وتوفيقه بين تعريفى أرسطو وابن سينا كما سنراه فى موضعه

(٦٧) نفس المرجع ص ١١٣ .

(٦٨) الخلاصة اللاهوتية نقلا من نفس المرجع ص ١٥٥ .

ولاشك ان هذه النصوص تدل على انه يؤكد بجوهرية النفس الانسانية وانها مستقلة عن البدن وانها تستخدمه كآلة..

وبعد هذا الكلام وتعريف النفس وحقيقته نراه يستدل على وجود النفس بأن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم والا لكان كل جسم حيا او مبدأ للحياة مع اننا نشاهد ان الامر ليس كذلك. اذن فلابد من مبدأ فى ليس جسما بل من جنس آخر. وذلك المبدأ هو النفس(٦٩)..

ويستدل على جوهريتها وروحانيتها بما يأتى:

ان الانسان يدرك الاجسام ادراكا مجردا . ولو كانت النفس تُدرك تلك المجردات وماهيات الاجسام بآلة جسمانية لاستحال ذلك الادراك المجرد لان كل جسم طبيعة مخصومة. هذه الطبيعة المخصوصة فى المدرك تمنعه من إدراك الأجسام على نحو مجرد كما يرى ذلك فى الحواس الظاهرة والباطنة اذن فالنفس الانسانية تُدرك المجردات والماهيات بقوة حالة لها وهى العقل..

والعقل لها فعل تستقل به عن الجسم، مما يدل على ان ذلك العقل روحانى، ليس جسمانى، وان النفس روحانية ايضا اذ ليس بفعل بذاته الاّ ما يقوم بذاته.(٧٠)

أما مسألة الاتصال بين النفس والبدن فيرى فيه:

« ان اتصال النفس بالبدن دليل على كمال هذا الكون واتساقه »

هذا الاتصال بينهما سببٌ فى المعرفة فان « الله سبحانه لما كان المبدأ الاول فانه يوصف بأنه ذات عاقلة تدرك الاشياء حين تدرك ذاتها. واما الملائكة فلما كانت ذوات غير جسمية وانها كانت أشرف مرتبة من النفوس الانسانية فانها ليست فى حاجة الى

---

(٦٩) انظر تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ١٨٢ .

(٧٠) انظر نفس المرجع ص ١٨٧ .

أجسام حتى تدرك غيرها من الاشياء..

واما النفوس الانسانية فلما كانت أدنى مرتبة فى الكمال فانها لا تستطيع إدراك الحقائق الخارجية الا اذا اتصلت بأجسام خاصة بها.»(٧١)

كل هذا الذى ذكره، سببه هو ان يتثنا له القول بخلود النفس الانسانية – كما أشرنا اليه سابقا – فانه يرى بضرورة القول بخلود النفس الانسانية وأبديتها لان ذلك هو الاصل الطبيعي للقول بالبعث والحياة الأخرى..

أما أصل هذا النفس هل هى قديمة ام حادثة فلم نجد له رأيا فى الكتب التى تيسر لنا الاطلاع عليها..

اما خلود النفس عنده:

فهو يسوى بين النفس والعقل حيث يرى :

ان جوهر النفس الانسانية عقل محض يتصل بالبدن ويتخذه آلة له فى الوصول الى المعرفة . اذن فالنفس ليست مجرد صورة كباقى الصور ولذلك لا يلزم من تعطل البدن وتفرقه فناء النفس مثله.(٧٢)

يقول فى ذلك :

يجب القول بأن النفس الانسانية التى تطلق عليها اسم المبدأ العاقل ليست قابلة للفساد.(٧٣)

ويستشهد على ذلك:

بأن خلود النفس لازم من روحانيتها فان النفس غير فاسدة بما يعرض لها من فساد

---

(٧١) نقلا من كتاب «**فى النفس والعقل**» ..ص ١٥٦ – ١٥٧ ..

(٧٢) انظر نفس المرجع ص ١٨١ .

(٧٣) الخلاصة اللاهوتية . نقلا عن المصدر السابق ص ١٨٢ .

الجسم . اى انها غير فاسدة بالذات. لانها صورة جوهرية قائمة بذاتها يلائمها الوجود بما هى كذلك..(٧٤)

كذلك يمكن الاستدلال على الخلود:

بأن النفس العاقلة تدرك الوجود مطلقا، بلا معاونة بأين وآن ، كما يدرك الحس بهما. فان النفس تنزع بطبعها الى الوجود دائما ولا يجوز أن يذهب هذا النزوع الطبيعيى سُدىً فالنفس الانسانية إذن تبقى بعد فساد الجسم ..(٧٥)



بعد اثبات خلود النفس ينتقل الى البعث ويقول :

ان هذه النفس التى تبقى بعد فساد البدن لها استعداد للاتصال بالبدن لنزوعها الطبيعى اليه من حيث انها صورة جوهرية للجسم. هذا من ناحية ..

ومن ناحية أخرى يرى:

انه لابد للحياة الانسانية من غاية قصوى..

ومفهوم الغاية القصوى هو : انها التى تملأ شهوة الانسان بأسرها حتى لا يبقى شئ يشتهيه خارجا عنها(٧٦). وهى كمال للانسان .« وكمال كل شئ على قدر وجوده بالفعل. اذن فيجب ان تقوم السعادة بالفعل الاقصى وليس فعلنا الاقصى فعل الجزء الحسى فان هذا الجزء مشترك بين الانسان والحيوان. فيبقى انه فعل الجزء العقلى الخاص بالانسان..(٧٧) »

---

(٧٤) انظر تاريخ الفلسفة الاوروبية ص ١٨٨ .

(٧٥) نفس المرجع ص ١٨٨ .

(٧٦) انظر نفس المرجع ص ١٩٤ .

(٧٧) نفس المرجع ١٩٥ ..

وموضوع العقل هو الحق الكلى.. ولا يوجد الخير الكلى الا – فى الحق الكلى– فى الله وحده .. فالله غايتنا القصوى يدفعنا اليه دفعا طلب السعادة تلك السعادة الكاملة القائمة كلها برؤية الله. وهى لا تتحقق الا فى الحياة الآجلة أما فى الحياة العاجلة فالسعادة الميسورة هى سعادة ناقصة.(٧٨)

وبهذا الكلام يثبت الحياة الآخرة. ولكن هل هذه الحياة الثانية روحانية محضة أم روحانية وجسمانية معا؟ او بعبارة أخرى:

هل البعث روحانى فقط بناء على خلود النفس وفساد الجسد أم يمكن احياء تلك الاجساد بعد فسادها مرة أخرى فيكون البعث جسمانيا أيضا؟..

الجواب عن هذا السؤال فى الجزء الثانى من كتابه المشهور «**الحجة على الكافرين**» حيث ناقش فيه موضوع بعث الجسد..

وقد قرر فيه : ان الاجساد تبعث بعد فنائها ، وان النفوس ترد اليها لبقائها واستعدادها للاتصال بها بناء على نزوعها اليها (كما أشرنا اليه آنفا)..

ثم عرض فى أمانة كل الحجج التى قيلت اعتراضا على ما تأخذه به الارثوذكسية..

ومن هذه الحجج للخصوم **اعتراض (٧٩) مشهور وهو :**

ماذا يحدث لرجل لم يأكل طول حياته الا لحما بشريا؟ كما ان أبويه لم يأكلا الا لحما بشريا مثله؟

ولا شك انه من الظلم الظاهر ان يحرم ضحايا هذا الرجل من أجسادهم يوم

---

(٧٨) انظر نفس المرجع ص ١٩٦ .

(٧٩) انظر تاريخ الفلسفة الغربية الجزء الثانى ص ٢٤٧ – ٢٤٨ ..

الحساب .. ومع ذلك؛ فلو بعث أجساد هؤلاء جميعا فماذا يبقى منه ليكون جسدا لِمَنْ أكل لحوم هذه الاجساد؟..

يجيب « توما الاكوينى » عن هذا الاعتراض ويبين، : «ان ذاتية الجسد ليست متوفقة على بقاء الذوات المادية نفسها التى تكونه، فانه يحدث خلال الحياة ان يتعرض الجسد للتغير الدائم فى مادته التى تكونه بسبب عمليات الاكل والهضم. فأكل اللحم البشرى اذن قد يتلقى جسده نفسه يوم البعث حتى ولو لم يكن ذلك الجسد مؤلفا من نفس المادة التى كانت تكون جسده حين جاءه الموت » (٨٠)

والمفهوم من هذه العبارة هو :

أن أجزاء المادة التى تجعل لجسد الانسان ذاتية خاصة فى هذه الدنيا لا تعاد هي بعينها يوم البعث، فيكون الجسد فى الحياة الثانية جديدا بالشخص (حيث تجدد مادته) وعينا بالذاتية المذكورة..

هذا الكلام صريح فى القول بالبعث الجسمانى، وكيفية اعادة الاجساد الى الحياة. وهى بالاجزاء المادية الجديدة مع ذاتية الأجساد بعينها. ثم ترد النفوس الباقية الى هذه الاجساد وتكون الحياة من جديد..

هذا خلاصة ما قاله فى هذا الموضوع..

ويعتقد « **برتراند رسل**» ناقل هذا الاعتراض والجواب عنه على لسان توما الاكوينى من كتابه (الحجة على الكافرين) ان هذا الجواب حل موفق لهذا الاعتراض بحيث تبعث الطمأنينة فى النفوس(٨١)..

---

(٨٠) نفس المرجع ص ٢٤٧ – ٢٤٨ .

(٨١) انظر نفس المكان **وانظر ايضا مناقشته لمنكرى بعث الأجساد التى نشرنا ترجمته من الاصل اللاتينى ص : ٥٢٢ – ٥٢٧ فى الملحق لهذا الكتاب ..**

﴿ الفصل الثانى ﴾

تحقيق رأى أرسطو فى البعث والخلود

هل يقول أرسطو بخلود النفس الانسانية؟

فهل تفكر فى حياة أخرى بعد هذه الحياة ايا كانت كيفيتها؟

ذلك ما نريد البحث عنه فى هذا المقام لاسباب ذكرناها سابقا(١).

لاشك فى انه للوصول الى معرفة رأيه فى مصير النفس الانسانية ومعرفة هل هناك حياة جديدة– فى نظره– تتبع هذه الحياة الراهنة، ومعرفة كيفيتها وما تتسم به من صفات، يجب الرجوع الى مذهبه فى النفس كى نفهم رأيه فى طبيعة النفس الانسانية وقواها وصلتها بالبدن حتى نصل الى معرفة مصيرها فهل هى خالدة أم فاسدة وهل تسمح مذهبه فى النفس بالقول بخلودها، وهل يتفق ذلك مع فكرته الاساسية فى النفس؟

---

(١) **هو أكبر فلاسفة اليونان، بل هو أشهر فيلسوف عرفه التاريخ**، وهو اكثر الفلاسفة أثرا فى تازيخ الفكر اذ لا يزال يستمر نفوذه منذ عشرين قرنا وكان نفوذه قد اوشك ان يبلغ ما للكنيسة من سلطان. بل لم يُكتب لأحد من الفلاسفة ما كُتب لإرسطو من قوة النفوذ في ميدان العلم والفلسفة. وقد تأثر به جل الفلاسفة المسيحيين والاسلاميين تأثرا قويا حتى بالغوا فى تقديره الى حد التقديس، كما تأثر به الفلاسفة المحدثون إما بالايجاب أو بالسلب..

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ قبل الميلاد (ق . م) فى «**إسطاغيرا**» وهى مدينة قديمة ايونية متأخرة لمقدونية على بحر ايجة. وكانت أسرته معروفة بالطب وأبوه نيقوماخوس كان طبيبا للملك المقدونى «امنتاس الثانى» وقد نشأ ارسطو فى هذا البلاط الملكى. ولكن توفى أبوه وهو فتى..

ولما بلغ الثامنة عشر قدم «أثينا» ليتم تعليمه فالتحق باكاديمية أفلاطون. ولما امتاز بين أقرانه سماه أستاذه (العقل) لذكائه الخارق، و(القراء) لاطلاعه الواسع، ثم نصبه معلما للخطابة. =

وان كان يقول بالخلود، فهل هذا الخلود يتفق مع ما يفهمه المفكرون ام يختلف؟

ولذلك كله سنحاول عرض مذهبه فى النفس مجملا وبقدر ما يتطلبه غرضنا الاساسى المذكور كى يكون كلامنا على بصيرة وحكمنا عن برهان.

حقيقة النفس وتعريفها:

للنفس عند ارسطو اطلاقان:

احدهما: اطلاق النفس بمعناها العام. والنفس بهذا المعنى مشتركة فى جميع الكائنات الحية اعنى النبات والحيوان والانسان..

وثانيهما: اطلاقها بمعناها الخاص. وهى لا توجد الا فى الانسان ..

ولما كانت معرفة المعنى الخاص التى هى غايتنا المقصودة ههنا تتوقف على معرفة المعنى العام فقد وجب ان نقف قليلا عند المعنى العام للنفس فى نظر ارسطو..

= وقد لزم الاكاديمية عشرين عامة اى الى وفاة أستاذه وقد نقد أستاذه نقدا مرا ولم يدع له قولا الا تناوله بالتجريح فى لفظ جاف وإلحاح عنيف وقال كلمته المشهورة : «أحب أفلاطون وأحب الحق واوثر الحق على أفلاطون» ولما توفى أفلاطون غادر اثينا قاصدا الى آسيا الصغرى ومكث فيها مدة وتزوج ثم استدعى للقيام بتثقيف «الاسكندر الاكبر» واستمر فى ذلك أربع سنوات وصار له مكانة عظيمة عنده. ولما تولى الاسكندر الملك عاد أرسطو الى أثينا سنة ٣٣٥ ق . م فانشأ مدرسة فى ملعب رياضى يُدعى **«لوقيون»** فعرفت بهذا الاسم. **وعرف اتباعه بالمشائيين** اخذا من عادته حيث كان يمشى بين تلاميذه وهو يعلمهم. وقد ظل كذلك ثلاث عشرة سنة يدير مدرسته. وقد كتب أشهر كتبه فى هذا العهد مبتدأ بالمنطق ثم العلوم الطبيعية ثم بالاخلاق والسياسة ثم بما وراء الطبيعة ، قيل انه الف (٤٠٠) كتابا وقد ضاعت مصنفات الشباب جميعا وبقى معظم مصنفات الكهولة. أهمها : كتبه المنطقية الملقبة بـ (اورغانون)، والسماء والكون والفساد فى الطبيعة ، وكتاب النفس وتاريخ الحيوان وما بعد الطبيعة والاخلاق النيقوماخية والاخلاق الكبرى كتاب السياسة وكتاب النظم السياسية ..الخ ، وقد توفى فى سنة ٣٢٢ ق . م بعد مغادرته اثينا بسنة هاربا من الغدر المتوقع.

وهو يبنى تعريفه للنفس بمعناها العام على احدى نظرياته المعروفة فى الطبيعة. وهى نظريته بالتفرقة بين المادة والصورة أو القوة والفعل . **فالمادة هى الهيولى** وهى أمر نسبى وشئ بالقوة لانها ليس بذاتها شيئا معينا ويمكن ان ينقلب فيصير شيئا آخر. كالرخام والخشب. فان الاول يمكن ان يكون تمثالا ، والثانى مكتباً أو غيرهما من الاشياء..

أما الصورة فهى العنصر الضرورى الذى يحدد المادة ويجعلها كائنا معينا له صفاته الخاصة بها يتميز غيره كما يتضح ذلك فى المثالين السابقين

ويتبين من ذلك جليا ان الصورة « **كمال** » للمادة. فانها بالفعل والمادة بالقوة . والفعل أشرف من القوة..

ثم يرى ارسطو ان الجوهر « يقال على ثلاثة معان: أحدها يدل على الصورة، **والثانى** على الهيولى ، **والثالث** على المركب منهما من حيث أن **الهبوط** قوة، والصورة كمال اول. ومن جهة أخرى مادام الكائن الحى هو المركب من الهيولى والصورة فلا يمكن ان يكون الجسم كمال النفس، بل النفس هى كمال الجسم ذى طبيعة معينة.. (وإنها) لا يمكن ان توجد بغير جسم.. وهى ليست بجسم، بل شئ متعلق بالجسم، ولذا كانت فى جسم، وفى جسم من طبيعة معينة. » (٢)

والاجسام فى نظر أرسطو جواهر قبل كل شئ. ومن بينها الاجسام الطبيعية لانها مبادئ غيرها. وبعض الاجسام الطبيعية بها حياة ، وبعضها لا حياة لها » والمراد بالحياة :ان يتغذى الكائن، وينمو ويفسد بذاته فاذن كل جسم طبيعى ذى حياة فهو جوهر مركب من الهيولى والصورة.

فالجسم كشئ ذى صفة معينة اى ذى حياة ليس هو النفس. لان الجسم الحى ليس صفة لشخص..

---

(٢) أنظر كتاب النفس لأرسطو : ص ٤٨ — ٤٩ ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى

أما النفس فهى « جوهر بمعنى انها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة ». ولكن هذا الجوهر كمال اول. فالنفس اذن يعرف:

بانها« كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة. فهى جوهر بمعنى صورة أى ماهية جسم ذى صفة معينة »(٣) فهذا التعريف ينطبق على جميع انواع النفوس..

وهو يرى أن النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى أى انها مبدأ الافعال الحيوية على اختلافها. فالنفس والجسم جزءان لجوهر واحد وهما متحدان اتحادا ذاتيا كاتحاد الهيولى والصورة لا جوهرين تامين.

وهى جوهر النشاط الحيوى، ومحرك هذا النشاط دون ان يتحرك.

والجسم لا يكون حيا بالفعل الا حين تحل فيه هذه الصورة الجوهرية التى نسميها بالنفس..

وهى « كمال اول » بمعنى انها صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول كما أن قوة الابصار صورة الحدقة. اما الافعال الثانية فهى افعال تصدر عن المركب بواسطة النفس، فوجود النفس كمال وشرف للجسم..

والمراد من قيد الجسم فى التعريف بأنه طبيعى «للدلالة على أن الجسم الحى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى لان الموجود بالفعل هو أجزاؤه.

وقوله «آلى » يدل على انه مؤلف من آلات أى من أعضاء وهى أجزاء مختلفة لوظائف متباينة..

اما قوله « ذو حياة بالقوة » يدل على ان للجسم بذرة فهى حية بالقوة البعيدة لانها قابلة للآلات ومستعدة لحلول النفس(٤).

---

(٣) انظر نفس المرجع ص ٤٢ ـ ٤٣

(٤) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٥٣ و ١٥٦

فمثل النفس فى الجسم كالبصر فى العين حيث يقول:

« فاذا كانت العين حيوانا كان البصر نفسه لان البصر صورة العين ولكن العين هيولى البصر . فإذا أصيب البصر فلاعين الا باشتراك الاسم، كما لو قلت « عين من حجر» او « عين مرسومة » فيجب اذن ان نطلق ماصح قوله عن الاجزاء على الجسم الحى بالملكة. ذلك ان نسبة جزء النفس الى جزء الجسم هى كنسبة الاحساس باكمله الى الجسم الحساس باكمله من حيث هو كذلك.. »(٥)

فالنفس « كمال على المعنى الذى يُقال عليه البصر او القطع للآلة ، وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط. ولكن كما ان العين تقال على الحدقة والبصر، فكذلك الحيوان هو النفس والجسم معا(٦). »

هذا الذى ذكره أرسطو فى طبيعة النفس وتعريفها بمعناها العام هو بعينه يوافق ما يراه فى النفس الانسانية- مع زيادة قوة خاصة لها اعنى بها « **القوة الناطقة** » - حيث تنطبق التفرقة المذكورة بين المادة والصورة على الجسم والنفس. فالانسان فى نظره جوهر واحد مركب من جزئين أي مركب من مادة وصورة كالتمثال تماما. الجسد مادته والنفس صورته وهما يتحدان اتحادا جوهريا بحيث لا تنفك احداهما عن الأخرى. كما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الرخام او الحجر الا بتحطيم التمثال نفسه كذلك لا يمكن فصل الثانى عن البدن الا بالقضاء على الثانى.

ويتضح من هذا القول أن النفس ليست مستقلة عن الجسم. بل البدن جزء من ماهية النفس لانها لا تؤدى وظائفها المختلفة الا بالاستعانة بالبدن..

---

(٥) نفس المرجع ص ٤٤

(٦) انظر كتاب « فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور قاسم ص ٦٧ و ٦٩ ..

والقيد الاخير فى التعريف أعنى قوله « **ذى حياة بالقوة** » يدل على ان الحياة صفة ذاتية للبدن توجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن فالنفس لا تفعل سوى ان تخرج هذه الحياة من القوة الى الفعل؛ اى انها تجعل الحياة ظاهرة بعد ان كانت خفيّة..(٧)



هل النفس الانسانية واحدة أم متعددة ؟

يرى أرسطو – خلافا لأستاذه أفلاطون– أن النفس الانسانية واحدة لا تقبل القسمة. وما نراه فيها من اختلاف القوى لا يدل على انقسام حقيقى فيها فانها وظائف متعددة تتعاقب على مادة واحدة. وليست لها اجزاء مستقلة فى اجزاء معينة من الجسم بل انها كلها فى الجسم كله، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة. وليس لها مكان مستقل عن الجسم بل الواقع انها فى الجسم وان الجسم هو الذى فى المكان..

وهو يرى ان القول بنفوس ثلاثة يهدم وحدة الحى فان الحى لا يستمد وحدته من الجسم لان الجسم مفتقر بطبعه– كشئ بالقوة– لمبدأ يجعله واحدا وذلك المبدأ هو النفس. اذن فليست وحدة الجسم واتساق أجزائه سببا فى وحدة النفس بل بالعكس ان وحدة النفس سبب لوحدته واتساق وظائفه كظاهرة طبيعية لها(٨)..

ولا يمكن القول بأن كل جزء من اجزاء النفس يختص بحفظ جزء من أجزاء الجسم لانه من العسير معرفة الجزء الذى يقوم العقل بحفظ وحدته لان العقل كقوة من قوى

---

(٧) انظر كتاب « فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور قاسم ص ٦٧ و ٦٩ ..

(٨) انظر المصدر السابق ص ١١٩ – ١٢٢ وانظر ايضا تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٥٥ ..

النفس لا يستخدم آلة عضوية كما هى الحال كما يتعلق بالوظائف النفسية الأخرى..

ويستدل على ما ذهب اليه بأن بعض النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت الى أجزاء كان من أجزائها أحياء من ذات النوع، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع وظائف نوعه كما لو كانت ذوات نفوس مستقلة..(٩)

والتعليل الوحيد اذن هو ان النفس واحدة بالفعل كثير بالقوة ولا يقدح فى ذلك ان الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر. فان قِصر عمرها راجع الى ان القسمة تضعف فيها آلات البقاء(١٠) »

أما قوى النفس ووظائفها:

فهو يرى ان أنواع الحياة الثلاثة: « نامية (اى الغازية) وحاسة وناطقة. والحاسة منه ما هو ثابت فى الارض ومنه ما هو متحرك- اذن - فتكون **درجات الحياة أربعة، النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة..**

ثم ان الحاس والناطق نازع طبعا الى الخير الذى يُدركه بالحس أو العقل فتكون اجناس القوى خمسة: **النامية والحاسة والنازعة والمحركة والناطقة.** »(١١)

وادنا هذه القوى جميعها هي النامية ، وأرقاها هى الناطقة.

وكل كائن تحققت فيه عُلْيا ويجب ان توجد فيه ما هى أدنى منها ولا عكس. فالانسان مثلا فيه القوة الناطقة (الخاصة له) اذن وجب ان توجد فيه كل ما هو ادنى من القوى. أعنى القوى الاربعة الباقية. وهكذا الامر فى الحيوان فان فيه القوة المحركة ولذلك وجب ان توجد فيه ما هى أدنى من القوى بينما توجد النامية- وهى أدنى القوى- ولا

---

(٩) انظر المصدرين السابقين فى نفس المكانين.

(١٠) م ٣ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ١٣ وما بعده نقلا من المصدر الثانى السالف الذكر ص ١٥٥

(١١) المصدر نفسه ص ١٥٥ - ١٥٦ .

توجد معها قوة أخرى كما هوالواقع فى النبات. والنفس النباتية شرف وكمال له وكذلك نفس الحيوان شرف وكمال له . اما النفس العاقلة اى الناطقة التى يتميز بها الانسان فهى أسمى وأكمل الصور التى يمكن نسبتها، الى الجسم الطبيعى الذى توجد فيه الحياة بالقوة. وينبغى ان نفهم ان أرسطو لا يقصد من هذا التقسيم أن هناك ثلاثة أنواع من النفوس بل يقصد: ان هذه وظائف مختلفة تقوم بها قوى متعددة لنفس واحدة اذ هو لا يقول بأنواع ثلاثة من النفوس – كما نبهنا عليه آنفا..

وقد تكلم أرسطو فى طبيعة هذه القوى ووظائفها الخاصة ولكن لا نرى داعيا للتعرض اليها جميعها بالنسبة لغرضنا المذكور فى اول هذا البحث .. وسنبين رأيه فى القوة الناطقة او النفس الناطقة الخاصة لنفهم ما يراه فى مصير النفس الانسانية..

وقبل ذلك نكتفى بالاشارة الى رأيه فى:

الصلة بين النفس والبدن:

وقد اتضح مما تقدم انه يرى ان اتصال النفس بالبدن ليس اتصالا عرضيا بل هو اتصال جوهرى كاتصال الصورة بالهيولى..

فالنفس والبدن يكونان جوهرا واحدا وشيئا واحدا ولا يمكن التفرقة بينهما لان النفس ليست جوهرا مستقلا او انها تُشبه النوتى الذى يُدبر أمر السفينة بل فى الواقع لا يتصور انفصال الواحد عن الآخر. اذ هما مرتبطين كل الارتباط لان الصلة بينهما وبين البدن صلة تلازم اذن هما متلازمان..

وكان لهذا الرأى الصريح أثر كبير فى اتجاهه العلمية لدراسة الوظائف النفسية فانه اهتم اهتماما بالغا بدراسة الاحساسات المختلفة وكبقية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية وبين طبيعة كل حس من الاحساسات الخمسة المعروفة كما تعرض

لدراسة الاحساس السادس اى الحس المشترك الذى يجمع بين احساسات مختلفة فيحدد بها موضوعا خاصا(١٢)..

والمعروف من آراء أرسطو ان هذه النفس ليست قديمة بل حادثة توجد مع وجود الجسم..

النفس الناطقة ومصيرها بعد فساد الجسد:

رغم ما تقدم من الآراء والكلام فى الصلة بين النفس والبدن وانهما متصلان بحيث لا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر نراه يضطر لان يخرج على هذا الذى قرره، حين الكلام فى النفس الناطقة او العاقلة.

لانه يجعل العقل او العقل الفعال – على الاقل– مفارقا إن لم تكن هذه المفارقة بالفعل..

وقد اعترف هو نفسه بهذه الصعوبة وأن ماذكره سابقا غير واضح فى العقل حيث قال:

« ولكن فيما يخص العقل، والقوة النظرية ليس الامر واضحا بعد. غير انه يبدو ان ههنا نوعا من النفس مختلفا وانها وحدها يمكن ان تفارق الجسم كما يفترق الازلى عن الفاسد. أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق انها لا تفارق كما يزعم بعض الفلاسفة »(١٣)

والمفهوم من هذه العبارة ان هناك نوعا جديدا من النفس تختلف طبيعتها عن طبيعة النفس بمعناها العام لان هذا النوع او القوة من قوى النفس المختلفة (وهى جزء من أجزاء النفس) **يمكن ان يكون مفارقا وخالدا** دون الأجزاء او القوى الأخرى..

---

(١٢) انظر كتاب النفس والعقل.. للدكتور محمود قاسم ص ١٤٥ ..

(١٣) الكتاب الثانى من كتاب النفس لارسطو (ترجمة الدكتور الا هوانى) ص٤٧

وهو يرى ان العقل الخاص بالانسان قوة صرفة والا لما استطاع ان يتعقل الموضوع كما هو لانه:«لو كانت له صورة او كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة فيه فطبيعته انه بالقوة كاللوح لم يكتب فيه شئ بالفعل» (١٤)..

كما يذهب الى ان العقل يدرك الكليات والجزئيات جميعا حيث ان المعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة سواء أن تكون تلك المعقولات المجردات الرياضية او الكيفيات الجسمية. فان المحروم من حاسة معينة لا يستطيع الحصول على المعارف المتعلقة بها. ولذلك لا يمكن التعلم او الفهم من غير الاحساس. فاذن يجب ان تصاحب التعقل صورة خيالية. ولكن ليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعلقه كمشاركة العين لقوة الابصار وانما هى لازمة لتقديم مادة التعقل..(١٥)

ولما كان العقل بالقوة فانه لا يمكن أن يدرك أىّ شئ بنفسه لأنه مجرد استعداد ولذلك لا يستطيع أن يصبح شيئا بالفعل الا بتأثير شئ آخر هو شئ بالفعل وشئ كالفاعل يستخلص المعقولات من الماديات ويخرج ما هو بالقوة الى الفعل..

ولذلك نراه يميز بين هذين العقلين فى النفس. احدهما عقل سلبى منفعل يشبه الهيولى حيث يمكن ان يصبح جميع المعقولات ، والآخر عقل ايجابى فعال يشبه العلة الفاعلة لانه يحدث تلك المعقولات ويخرجها جميعا من القوة الى الفعل حيث قال:(١٦)

«اننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى (أى المادة) لانه يصبح جميع

---

(١٤) انظر تاريخ الفسلفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٦٣ وانظر ايضا كتاب النفس لأرسطو ص١١١ .

(١٥) انظر المصدر الأول ص ١٦٤ .

(١٦) كتاب النفس لأرسطو ص ١١٢ (ترجمة الدكتور الأهوانى).

المعقولات ، ومن جهة العقل الذى يشبه العلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا (أى يخرجها الى الفعل) كانه حال شبيه بالضوء: لانه بوجه ما، والضوء ايضا يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل».

وهو يجعل فى النفس عقلا مماثلا للمادة من حيث انه يصبر جميع المعقولات، وعقلا مماثلا للعلة الفاعلة من حيث انه يخرجها جميعا وهو بالاضافة الى المعقول كالضوء بالاضافة الى الألوان. كما ان الضوء تُحَوّل الألوان من ألوان بالقوة الى ألوان بالفعل كذلك هذا العقل الفعال يحول المعقولات من القوة الى الفعل.

وقد سمى الشراح – بناء على ألفاظه– العقل الأول «**عقلا منفصلا**» والثانى «**عقلا فعالا**» فالعقل الفعّال يجرد الصور المنقولة ويتيح للعقل المنفعل ان يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه دون ان يكون تلك الصور نفسها. فالمنفصل هو المتعقل «والفعال هو المجرد. وذلك طبقا للمبدأ الكلى القائل:

ان ماهو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شئ هو بالفعل .(١٧)»

وبالجملة: فالعقل المنفعل عند أرسطو جزء من النفس يتشكل بالصور العقلية ويقبلها وهو الذى من شأنه ان يكون محلا او مستودعا يقبل معانى الاشياء ويصير جميع المعقولات ونسبته الى المعقولات كنسبة قوة الحس الى المحسوسات او القوة الى الفعل مع بقائه على استعداد لقبول المعانى دون ان يتحد بها وهذا العقل ليس شيئا بالفعل قبل ان يفكر. اى ليس له وجود معين قبل ان يدرك المعانى. وهو ليس ممتزجا بالجسم وليس له اى عضو. اى انه لا يستخدم اى عضو من اعضاء الجسم. وهناك فارق كبير بينه وبين المادة

---

(١٧) تاريخ الفسلفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٦٥ .

لان المادة تتخصص بالصور التى تتصل بها اما هذا العقل المنفعل فيظل مستقلا عن كل صورة يقبلها(١٨)..

ويفهم مما تقدم ان هذا العقل مفارق للمادة..

اما العقل الفعال : فهو فعل محض وصورة خالصة. وهو عقل عال لا صلة له بالمحسوس مطلقا وهو يشبه العلة الفاعلة حيث انه يُحدثها جميعا ويُخرجها جميعا من القوة الى الفعل. وهو بالاضافة الى المعقول كالضوء بالاضافة الى الالوان كما عرفنا ذلك آنفا..

وأرسطو يصف هذا العقل الفعّال فى نص آخر له حيث يقول :(١٩)

« وهذا العقل الفعال هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج (اى بالمادة) من حيث انه بالجوهر فعل لان الفاعل دائما اسمى من المنفعل والمبدأ (اى العلة) اسمى من الهيولى (اى المادة) »..

معنى هذا النص واضح والاوصاف التى اضاف الى العقل الفعال وحده ظاهر بحيث لا يحتاج الى تفسير..

وبعد هذا الكلام فى نوعى العقل للنفس الناطقة ننتقل الى مسألة:

خلود النفس وحده :

هذه المسألة من المسائل الشائكة التى اختلف فيها شراح أرسطو. لأنه قال فيه كلاما غامضا مختصرا خاليا من الاستدلال .(خلافا لعادته) وهو يدل على انه لم يهتم بهذه المسألة الخطيرة كما ينبغى ولذلك جاء كلامه غامضا محتملا وغير منسجم مع رأيه

---

(١٨) انظر كتاب النفس لارسطو (ترجمة الا هوانى) ص ١٠٨ – ١٠٩ وانظر ايضا كتاب « فى النفس والعقل» للدكتور محمود قاسم ص ١٨٤ – ١٨٥ .

(١٩) كتاب النفس لأرسطو ص ١١٢ .

فى حقيقة النفس وصلتها بالجسم حيث قال بعد النص الانف الذكر بسطرين:(٢٠)

«عندما يفارق فقط، يصبح مختلفا عما كان بالجوهر، **وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا.** (ومع ذلك فاننا لا نتذكر لانه غير منفعل على حين ان العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعال لا نعقل»..

وقد نقل لنا مترجم الكتاب من «تريكو» (وهو مرتجم الكتاب المذكورالى الفرنسية» ان الشراح ذهبوا الى تفسيرات عدة للفقرة التي وضعها ارسطو بين حاصرين. والقول الذى يرجحه «تريكو» هو : اننا لا نحتفظ بعد الموت بأى ذكرى للحياة الماضية»(٢١)

اما قوله «عندما يفارق» فيدل على ان العقل الفعال ليس خارج النفس بل هو فى النفس ايضا..

والظاهر: ان هذا النص المذكور صريح فى ان العقل الفعّال هو الذى فقط يكون خالدا بعذ فساد الجسد. أما العقل المنفعل فهو فاسد . كما يدل على ان العقل الفعال لا يحفظ اى شئ من هذه الحياة لانه غير منفعل، لأن العقل المفعل الذى كان التعقل بواسطته قد فسد بعد انحلال الجسد فان الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل بل انفعال الشخص لهذا حين يفسد الضخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة..(٢٢)»

والخلاصة :

ان الخالد من أنواع النفوس هو جزء من أجزاء النفس الانسانية أعنى به العقل الفعال. أما الباقى من النفس الانسانية فغير خالد..

(٢٠) نفس المرجع ونفس المكان..

(٢١) نفس المرجع ونفس المكان فى الهامش..

(٢٢) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ف ٢٦ - ٣٠ نقلا من تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٦ وانظر ايضا النص الموجود فى كتاب النفس لارسطو ص ٤٧ الذى نقلناه فى ص ١٣٢ وتعليقنا عليه.

ولا شك ان قوله بفساد النفس الانسانية نتيجة طبيعية لآرائه السالفة الذكر. وهو مطابق لمذهبه فى ان النفس كلها صورة الجسم كله..

أما ما قاله فى العقل الفعال من الاوصاف التى ذكرناها فقد نتجت عنه صعوبات . لأن كلامه غير منسجم مع مذهبه الحسى لأنه من ناحية يقول، ان كل معرفة مرتبط بمعرفة حسية ، بينما يقول من ناحية أخرى؛ ان المعرفة صادرة عن صور عقلية وان مصدر هذه الصور العقلية خالصة وعارية عن كل مادة..

ثم ان هذا العقل الفعال الذى يضيف كل الصفات التى يضيفها الى الإله ويجعله صورة خالصة وفعلا محضا – مثله – كيف يتم الصلة بينه وبين الجسم المادى ؟

«لذلك اختلف الشراح كثيرا **ففسر الاسكندر هذا «العقل الفعال» بأنه الله(!) وقد دخل فى أفكارنا أو يفكر فى داخلنا!** ..

والظاهر انه تذبذب بين الحسية وبين العقلية المجردة..

اما الخلود الذى اثبته للعقل الفعال وحده فهو خلود غير واضح..

بيان ذلك:

اولا : خلود الجزء لا يستلزم خلود الكل. اذن لا يلزم من خلود العقل الفعال خلود النفس الانسانية حيث انه جزء منها. فماذا يقصد من خلود جزئها؟..

ثانيا : من يقول بخلود النفس الانسانية يرى انه لغاية. وعى إن كانت في هذه الحياة الدنيا مطيعة او فاضلة فهى مُثابَة بعد فساد الجسد والاّ معذبة والاكثرون منهم يرون ان ذلك الحساب يكون من قبل الله وارادته..

اما خلود العقل الفعال (اى خلود جزء من النفس!) عند أرسطو فغير واضح لانه لم يشرح لنا كيفية ذلك الخلود وعلته. فانه يحتمل أن يكون شخصياً منفردا خاصا لكل انسان،كما يحتمل ان يكون غير شخصى بل واحدا عاما كليا.

ولو ثبت الاحتمال الاول لكان من الممكن ان يقال ، إن ارسطو يرى نوعا من الخلود الخاص للعقل الفعال.فقط بقطع النظر عن الثواب والعقاب، ولو كان ذلك الخلود غامضا ومخالفا لفهم رجال الدين والفكر..

ولكنا نرى بعض مؤرخى الفلسفة يرون ان ذلك الخلود غير شخصى، بل عام كلي. وقد استندوا فى ذلك على كلام أرسطو نفسه ..

قال الدكتور محمد غلاب :(٢٣)

« ان القوة الايجابية (اى العقل الفعال) فهى واحدة ، عامة ، غير مشخصة، خالدة »..

وقال ايضا :(٢٤)

« ولما كان أرسطو قد نعت هذه القوة الايجابية بالوحدة والعمومية والازلية والابدية... فقد ذهب الاسكندر الافروديس إذ أن أرسطو يرى أن هذه القوة الايجابية (اى العقل الفعال) هى نفس المحرك الأول »..

ثم بين رأيه فى هذا الموضوع وقال (٢٥):

« أما أنا فأرى ان هذه القوة هى عند أرسطو غير المحرك الأول وإنها وحدة من نور فاضت عن هذا المحرك ثم اتجهت منها أشعة بعدد النفوس الانسانية فاذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية (اى الفعل المنفعل) انكمش الشعاع الايجابى (اى العقل الفعال) الذى كان منسكبا على هذه النفس، وعاد الى الاصل الذى صدر عنه، فتلاشى فيه دون ان يتغير شئ من جوهره.. »..

---

(٢٣) انظر كتابه الفلسفة الاغريقية ج٢ ص ٨٧ ..

(٢٤) نفس المرجع ص ٨٧ – ٨٨ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٨٨ ..

بعد هذا الرأى الصريح الذى نقلناه من مؤرخ عربى شرقى نرى مؤرخنا من فلاسفة الغرب أعنى الفيلسوف الانجليزى « برتراند رسل » يذهب الى نفس الرأى..

وسنذكر هنا بعض الفقرات من كلامه كمقدمة لرأيه فى خلود النفس عند أرسطو قال: (٢٦)

« ان مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدى الى أخطاء فى فهمه إن لم يكن المتفهم على حذر. ففى كتابه « عن النفس » يعتبر النفس موثوقة الى الجسد ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين فى تناسخ الارواح (٤٠٧ ب).

فالظاهر ان النفس تفنى بفناء الجسد فيتبع ذلك تبعية لاشك فيها ان النفس لا تنفصل عن الجسد... »

وبعدما استمر فى شرح النفس عند أرسطو قال: (٢٧)

« ويفرق أرسطو فى هذا الكتاب بين النفس والعقل جاعلا العقل أعلى من النفس وأقل منها اتصالا بالجسم وبعد ان يتحدث عن العلاقة بين النفس والجسم يقول: « أما العقل لحالته تختلف عن ذلك فالظاهر انه عنصر قائم بذاته غُرس فى النفس وانه غير قابل للفناء (٤٠٨ ب) »..

ثم قال « رسل »:

« اننا لا نملك حتى الآن شاهدا على وجود العقل أو على قوة التفكير والظاهرانه نوع من النفس مختلف اختلافا شديدا يختلف عنها اختلاف الخالد الابدى من الزائل الفانى فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعا » ..

ثم يقول بعد الكلام عن النفس:

---

(٢٦) تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ج ١ ص ٢٧٣ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود..

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٧٤ ..

« أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك وهو التفكير الذى لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس، ومن ثم أمكن للعقل ان يكون خالدا، وان لم يمكن ذلك بالنسبة الى بقية أجزاء النفس.. »

ثم ذكر لنا فقرات أخرى من كتاب « الاخلاق » لارسطو فقال: (٢٨)

« فى كتاب « الاخلاق النيقوماخيّة » مذهب شبيه، ولو انه يغير تغييرا طفيفا فى مصطلحاته، ففى النفس عنصر واحد عاقل، وآخر لا عاقل، وأما العنصر اللاعاقل فمزدوج الجوانب. فله جانب نباتى وهو عنصر تراه فى كل كائن، حتى النبات، وجانب شهوانى يوجد فى كل صنوف الحيوان (١١٠٢ب) وتنحصر حياة النفس العاقلة فى التأمل، والتأمل هو سعادة الانسان الكاملة ولو ان ذلك مما يستحيل ادراكه كاملا فمثل هذه الحياة أعلى من أن يظفر بها الانسان، لانها حياة لا يعيشها الانسان باعتباره انسانا، بل يحياها باعتبار مافيه من عنصر قدسى، وبمقدار ما يسمو فاعلية الجانب الاخر».. ثم قال:

اذن فبالقياس الى الانسان تكون الحياة التى تهتدى بالعقل قدسية بالنسبة للحياة البشرية لكنه لا يجوز لنا ان نستمع الى أولئك الذين ينصحوننا ان نفكر فى الحاجات البشرية مادمنا بشرا، وأن نفكر فيما هو فان مادمنا كائنات فانية، بل لابد لنا– ما استطعنا اليه سبيلا– ان نجعل من انفسنا كائنات خالدة »..

وبعد ما انتهى من ذكر الفقرات من أرسطو(٢٩) قال « رسل »(٣٠)

« فالذى يظهر من هذه الفقرات هو ان الفردية– التى تميز انسانا من انسان– مرتبطة بالجسم وبالنفس اللاعاقلة، بينما النفس العاقلة – أو العقل– قدّس وغير شخصى، فانسان

---

(٢٨) نفس المرجع ص ٢٧٥ – ٢٧٦ ..

(٢٩) وقد ذكرنا هنا أهم تلك الفقرات..

(٣٠) نفس المرجع ص ٢٧٦ – ٢٧٧ .

يحب الخيار وآخر يحب الاناناس فيتميز أحدهما عن الآخر بهذا، أما حين يفكران فى جدول الضرب– على شريطة ان يفكر تفكيرا صحيحا – فلا اختلاف بينهما فى ذلك. فان كان الجانب اللاعاقل يفرق بيننا– فان الجانب العاقل يوحّدنا.

وعلى ذلك لا يكون خلود العقل او التعقل خلودا شخصيا لافراد الناس منفصلين بل مشاطرة فى خلود الله..

فالظاهر أن أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصى، بالمعنى الذى دعا اليه أفلاطون ثم دعت اليه المسيحية بعد ذلك..

وكل ما آمن به هو :

ان الناس بمقدار ما هم عاقلون يشاطرون فى الجانب القدسى الخالد.. »

ويتضح مما ذكرنا ان الدكتور محمدغلاب والفيلسوف الانجليزى« برتراندرسل » يريان ان **أرسطو لا يقول بالخلود الشخصى** ولو للعقل وحده، الذى هو قوة من قوى النفس الانسانية وجزء من أجزائه..



نعم هذا الذى ذكرنا ليس برهانا قاطعا اذ يحتمل – كما قلنا – صدق غير هذا التفسير من التفسيرات ..

الا أننا نرى ان هذا الرأى (المذكور) ربما يكون هو اقرب تفسير يتفق مع آراء أرسطو الميتافيزقية والطبيعية، ومع اتجاهه العام فى مذهبه الفلسفى وحياته الشخصية . إذ كان « بحكم مزاجه لم يكن عميق الايمان الدينى »(٣١) **حيث لم يؤمن بحياة أخرى** بل ربما لم يتفكر فيها بجد واهتمام. ولو كان مهتما بهذا الموضوع لما قال كلاما غامضا مختصرا، بل لعنىٰ به كما ينبغى، وأتى بكلام واضح وبرهان ساطع كعادته فى اكثر الموضوعات التى اعتنى بها..

---

(٣١) نفس المرجع ص ٢٧٢ .

فاذن سكوته عنه مع علمه باهتمام أستاذه به ربما يكون وجها جديدا يدل على ما نذهب اليه..

ويؤيد اتجاهنا هذا رأيه فى الإله:

لانه وان كان قد وصفه ببعض الصفات الإلهية الكمالية الاّ انه جعله منقطعا عن العالم ، منعزولا عنه، لم يخلقه (!) ولا يعتنى به، بل لا يعلم ما فيه من الحوادث (!) والعالم قديم أبدى فَلِمَ الخلود اذن؟ وما الفائدة المرجوة منه وما الحاجة الى الحساب والثواب والعقاب ؟! ويخيل اليّ انه هكذا تفكر وهكذا وصل الى هذه النتيجة المزعومة..

ولعل هذا سبب غموضه فى هذا الموضوع الخطير..

ولذلك كله لا نستطيع ان نقول انه يرى الخلود الروحانى، ولا نستطيع ان نقول ايضا انه يُنكر الخلود مطلقا..

ولذا أتينا بهذا البحث فى هذا المقام لتحقيق رأيه بهذا المقال..

والله ولى التوفيق.،،،



﴿ الفصل الثالث ﴾

مذهب الفلاسفة القائلين بالبعث الروحانى فقط

تمهيد :

هذا المذهب خاص للفلاسفة الآلهيين مطلقا. وهؤلاء رجال كثيرون..

وسوف نعرض هنا آراء الفلاسفة الاسلاميين جميعا ممن يذهبون الى هذا المذهب وهم :

اخوان الصفا، والفارابى، وابن سينا، وابن باجه، وابن طفيل وابن رشد..

وسوف نلحق لابن سيناء وابن رشد بحثين لتحقيق وجهة نظرهما فى البعث الجسمانى حيث اختلف الباحثون فى فهم بعض النصوص الواردة منهما فى هذا الشأن.

أما الفلاسفة الآلهيين الذين سبقوا فلاسفة الاسلام او لحقوهم، فلما كان عددهم ضخما وان حجم هذا الكتاب لا يسع ذكر آرائهم جميعا أخترنا من هؤلاء الفلاسفة اكثرهم شهرة وأقواهم فكرة وأوضحهم تأثيرا فى عصورهم وما يليها من العصور كممثلين لهذا المذهب فى مختلف الازمنة من الاجناس والبيئات المعروفة بالتفلسف. **وهؤلاء :**

سقراط (٤٦٩ – ٣٩٩ ق م) **وأفلاطون** (٤٢٨ – ٣٤٧ ق م) كأعظم ممثلين لموسم الصيف من التفكير اليونانى..

وأفلوطين (٢٠٥ – ٢٧٠م) كممثل كبير لموسم الشتاء من التفكير اليونانى.

وديكلرت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) كأعظم ممثل للتفكير الفرنسى فى عصر النهضة بصفته « أبا الفلسفة الحديثة.. »

وبرجسون (١٨٥٩ – ١٩٤١ م) كممثل عظيم للتفكيرالانجلوفرنسى فى العصر

الحديث حيث يعتبر اكبر فيلسوف ظهر فى النصف الاول من القرن العشرين.

وقد اخترنا فى عرض هذا المذهب المنهج الآتى :

ذكر العناوين للموضوعات الاساسية لفهم المذهب، وسرد آراء الفلاسفة المذكورين جميعا فى تلك الموضوعات لسببين:

اولهما : استكمال الموضوع ذاته بذكر آرائهم المتكملة واثباته باستدلالاتهم المتعددة..

ثانيهما: تسهيل فهم القارئ لموضوع معين باتاحة فرصة لتتابع آراء الفلاسفة الذين عاشوا فى الازمنة المختلفة..

ولا شك ان عرض آراء الفلاسفة فى موضوع معين من الموضوعات الاساسية لهذا المذهب يمكن القارى بلا انقطاع من تتابع أفكارهم فى ذلك الموضوع ويسهل فهم أجزاء المذهب اولا وكله ثانيا بقطع النظر عن مذهب فيلسوف معين لان غرضنا الاساسى ههنا هو: عرض هذا المذهب المشترك بين الكثيرين من الفلاسفة وشرحها شرحا وافيا.لاعرض مذهب فيلسوف معين بكامله فى هذا الموضوع..

ولهذا سوف نعرض آرائهم المتعلقة بالنفس الانسانية تحت عنوانين كبيرين :

أحدهما : « حقيقة الانسان والنفس والعلاقة بينهما وبين البدن » **والآخر** « خلود النفس والأدلة عليه »..

وقد آثرنا عرض ذلك كى نتمكن من فهم أساس مذهبهم فى البعث الروحانى ونفهم ايضا طبيعة تلك النفس وصلتها بالبدن حتى يتسنى لنا تصور خلودها عندهم..

وبعد الانتهاء من بيان آرائهم جميعا فى أهم قسم من المذهب (اعنى النفس وخلودها) سوف ننتقل الى موضوعات أخرى وأحكام متعلقة بهذا المذهب ونذكر فيها كلام بعض الفلاسفة الاسلاميين الذين صرحوا بآرائهم فى تلك الموضوعات وهى:

موقفهم ازاء النصوص الدينية المتعلقة بحقيقة البعث والقيامة والجنة والنار واللذات والآلام الجسمانية فيهما، وبيان أدلتهم على إستحالة إعادة المعدوم بعينه، ثم ذكر ادلتهم على إمتناع البعث الجسمانى..



حقيقة الانسان والنفس والعلاقة بينها وبين البدن:

١ - رأى سقراط: (١)

ان الانسان فى نظره ليس شيئا ماديا صرفا، بل فى داخل جسمه شئ آخر خفى شئ غير مادى. وذلك الشئ هو ما نسميه بالنفس..

---

(١) هو من أعظم فلاسفة اليونان شهرة وأصالة وهو شيخ الفلاسفة وأبو الفلسفة الروحية ولبيان مكانته العظيمة يكفى ان نقول ان إسمه شطر الفسلفة اليونانية شطرين: ما قبله، وما بعده..
ولد سقراط فى اثينا سنة ٤٦٩ قبل الميلاد وبدأ ثقافته بدراسة الدين الاغريقى. ثم درس الرياضة والفلسفة. وهو لم يترك اثرا مكتوبا لأنه لم يؤلف شيئا بل قضى حياته معلما ومبشرا بين شباب اثينا. ولذلك تضاربت الروايات عنه. فاشهرها ثلاثة لثلاثة معاصرين له هم: أرسطو وأفلاطون واكسانوفون «والمختار هو الاعتماد على مؤلفات أفلاطون الأولى القريبة العهد بسقراط مع الاضافة الى ذلك العبارات الصريحة لارسطو وقد ظهر سقراط فى بيئة سيطرت فيها نزعتان متقابلتان:
نزعة كانت تعنى بالرياضيات والعلوم الفلكية والطبيعية، وأخرى **نزعة سوفسطائية** التى تنكر قيمة الفكر البشرى ولا تعترف بالمعرفة. وقد حارب هذا الفيلسوف العظيم كلتا النزعيتن، واتخذ لفلسفته شعارا جديدا هو **«اعرف نفسك بنفسك»** واهتم بدراسة الانسان وما يتعلق بسلوكه ولذلك ركز تفكيره فى المشكلات الانسانية والاجتماعية والخلقية وتوجه الى دراسة الحق والخير والفضيلة دراسة نظرية مؤسسة على المنطق البديهى والتطبيق العملى بين الشباب والتلاميذ ولذلك قيل: «ان سقراط أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض»
وكان رجلا عظيما ومفكرا ممتازا وفيلسوفا متواضعا شُجاعا يحب الخير والحق والعدل =

والنفس جوهر غير مادى تشبه الإله الخالد الى حد كبير. فكما ان الإله قوة خفية تعجز حواسنا عن احساسها وعقولنا عن إدراك ماهيتها، كذلك النفس فانها خفية لا تُرى ولا تُدرك حقيقتها ومع ذلك فانها تُوجد فى الجسم بأسره(٢)

كما ان الإله هو الذى يدبر الكون ويسيره ويتصرف فيه كذلك النفس هى التى تدبر البدن وتحركه وتتصرف فيه(٣). وهى ذات متمايزة عن البدن قائمة بذاتها فلا تفسد بفساده بل تتخلص بالموت من سجنها وتعود الى صفاء طبيعتها لانها خالدة تبقى بعد انفصالها عن الجسد كما انها موجودة قبل اتصالها به لانها من عالم أخر، عالم روحاني..

والنفس تحتوى على العقل الذى يهتدى به الانسان الى معرفة الله، ومعرفة الفضيلة والسعادة وغيرها من الحقائق(٤) « وان القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة. وهى صورة من قوانين غير مكتوبة التى رسمها الآلهة فى قلوب البشر»(٥)..

ولذلك كله كان يرى أن النفس جوهر الانسان الحقيقى. أما ما يشاهد ويحس من الانسان أعنى جسده فهوليس الا آلة وهى تأمره وتدبر شؤونه .

ومن هنا نرى انه جعل الجملة التى وجدها مكتوبة بالذهب فى معبد « دلف »

= ويحترم القوانين الى حد بعيد . ولذلك رضى بما حكم عليه قضاة اثينا من حكم الاعدام بناء على التهمة (الكاذبة) بالالحاد والافساد. **وضحى حياته في سبيل مبدئه وفلسفته** وذلك عام ٣٩٩ ق . م (انظر تاريخ الفسلفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم، والفسلفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب وتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ترجمة الدكتور زكى نجيب)..

(٢) انظر « فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور محمود قاسم ص ٢٨

(٣) انظر فصل سقراط من كتاب « أفلاطون » للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ٥٧ .

(٤) انظر « فى النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم ص ٢٢ — ٢٣ .

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٥٣ ..

شعارا لفلسفته، وهى «**إعرف نفسك بنفسك**» لانه كان يعتقد ان المقصود من هذه الجملة الحكيمة ليست معرفة الانسان بجسده المتغير الفاسد بل هى معرفته بالعنصر الإلهى الخالد الذى يوجد فى اعماق وجوده..(٦)

وقد حاول سقراط ان يبرهن على وجود هذا الجوهر الإلهى الخالد واستقلاله عن البدن فى حوار له مع « السيبياد » الذى كان يريد ان يصل الى الحكم لاصلاح ما فسد من امر المدينة. وهو يتلخص فيما يأتى:

سأل سقراط عن الفن الذى يمكن استخدامه فى العناية بانفسنا..

ولما أجابه « السيبياد » بالنفى ، بين انه كما يتوقف معرفتنا بفن الاحذية على ان نعلم ماهية الحذاء أولا كذلك يتوقف معرفتنا الذى نستخدمه فى العناية بانفسنا على ان نعلم حقيقة أنفسنا اولا..

ثم سأل سقراط عن كيفية الحصول على معرفة ماهية الانسان الذى عرفناها فلربما اهتدينا الى حقيقة أنفسنا..

وقد بين أنه أثناء تحدثه مع « السيبياد » يستخدم اللغة والكلام وان الكلام واستخدام اللغة لفظان يعبران عن شئ واحد بعينه..

وتوصل من ذلك الى ان هناك فاعل او صانع، وشئ آخر يستخدمه . لاننا نشاهد أن صانع الأحذية مثلا يقطع الأحذية بالسكين ويستعمل فى صنع الحذاء بعض الأدوات الأخرى. وأخبر باننا نفرق بينه وبين الآلة التى يستعمله فى عمله..

ثم انتقل منه الى ان صانع الأحذية لا يقطع الجلد او يصنع الحذاء بالآلة فحسب، بل بيديه ايضا. اذن هى فى حقيقة الأمر يستخدم يديه وكذلك عينيه..

ولما كانت التفرقة بين الشخص الذى يستخدم شيئا وبين الشئ الذى يستخدمه

---

(٦) انظر « النفس والعقل ... » ص ٢٢ - ٢٣ .

أمرا ظاهرا متفقا عليه وجب الحكم بالتفرقة بين كل من صانع الاحذية والعازف على القينارة وبين ايديهما وعينيهما لانهما يستخدمانها..

وبعد هذه المقدمات جزم سقراط بأن الانسان يستخدم جسمه باكمله اذن فالانسان شئ آخر غير جسمه وبدنه الذى يستخدمه.

ثم قال: فهل هناك شئ آخر يستخدم البدن بأمره سوى النفس ؟ ثم أجاب عنه بأن هناك شئ آخر لا يقبل اختلافا فى الرأى:

وهو انه من الممكن ان يفرق المرء بين ثلاثة كائنات :

النفس، والبدن والكل الذى ينشأ بسبب اتصالهما..

وقد اعترفنا منذ قليل بأن الانسان هو الذى يأمر الجسم حقيقة ولاشك فى انه ليس الجسم هو الذى يصدر الأوامر لنفسه. وربما يظن ان مجموع النفس والبدن هو الذى يصدر أوامر للبدن ويكون المجموع هو الانسان..

ولكن الامر ليس كذلك حقيقة. لانه اذا لم يُساهم أحد الجزأين فى إصدار الاوامر فمن المستحيل اطلاقا ان يكون مجموعهما هو الذى يُباشر السيطرة وحينئذ. فاذا لم يكن مجموع الجسم والنفس هو الانسان ولا البدن وحده كما عرفنا ذلك منذ قليل- فانه يجب استخلاص النتيجة الآتية وهى

ان الانسان فى الحقيقة هو النفس (٧).

بهذا الحوار الذى لخصناه أثبت سقراط وجود النفس وانها هو الانسان فى الحقيقة..

ومن ناحية أخرى نرى سقراط بطريق آخر الى اثبات وجود النفس وتصور حياة

(٧) انظر النص الموجود فى كتاب « فى النفس والعقل.. » للدكتور محمود قاسم ص ٢٣ وما بعدها..

أخرى حيث يقول بوجود نظام يسيّر الكون، وبعالم مثالى ثابت و-قد- لاحظ ان الحواس لا تستطيع ولوج هذا العالم المثالى فتوصل بذلك الى برهان جديد على وجود النفس وتحديد طبيعتها بانها قوة مدركة مستقلة عن الحواس لا يؤثر فيها الزمان العابر .. **وتوصل ايضا الى تصور حياة أخرى - روحانى-** عرفتها النفس قبل الحياة الأرضية وتعرفت خلالها الى الحقائق الإلهية الخالدة..(٨)»



٢ - رأى أفلاطون(٩):

«المحور الذى تدور عليه فلسفة أفلاطون هو النفس الانسانية باعتبار انها مقر المثل

---

(٨) تاريخ الفلسفة العربية للاستاذين حنا الفاخورى وخليل الجر طبع بيروت ج ١ ص ٦٣ ..

(٩) **هو من أعظم فلاسفة اليونان شهرة وأثرا. كان تلميذا لسقراط وأستاذا لأرسطو** «وهو لا يظال الينبوع الحى الذى يرجع اليه أحسن ما فى فكرنا الحاضر» وقد لقب بأفلاطون الآلهى «لأن بحث الألوهية قد نال من فلسفته أسمى مكانا.

ولد فى «أثينا» او «أجينا» فى سنة ٤٢٨ ق . م من اسرة عريقة فى النبل والشرف. تثقف كأحسن ما يتثقف ابناء طبقته وقرأ شعراء اليونان ونظم الشعر، ثم اقبل على العلوم واطلع على كتب الفلاسفة. ولما بلغ من العشرين تعرف الى سقراط وأعجب به ولزمه ثمانية أعوام. ولما حكم الديمقراطيون على أستاذه بالاعدام غادر اثينا متألما وقصد «ميقارى» ثم سافر الى مصر فدرس الرياضة وعلم الفلك كما سافر بعد ذلك الى آسيا الصغرى ثم الى ايطاليا ومنها الى صقليا «وسيرا قوصه» حيث قابله ملكها بالحفاوة. ولما طغى عليه رجع الى «اثينا» وانشأ مدرسته سنة ٣٨٧ التى سمت **«بالاكاديمية» وظل يعلم فيها ويكتب اربعين سنة قضى حياته بالتأمل والتأليف والتفكر** فى السياسة والتمهيد لها بالفلسفة ولكنه لم يشترك فيها عمليا وقد لخص لنا «برتراند رسل» ما عزى الى فلسفة أفلاطون الرئيسية على الوجه الآتى: **«ان أهم الموضوعات التى تناولتها فسلفة أفلاطون هى: أولا : «مدينة الفاضلة»** التى كانت أقدم ما عرف العالم =

(اى مقر العالم الحقيقى فى نظره) ومصدر المعرفة(١٠) (أى بواسطة الجزء الناطق العاقل منها.)

وإن كان أفلاطون قد بدأ فى البحث عن النفس حيث انتهى اليه أستاذه سقراط الا انه يعتبر بحق أول فيلسوف يونانى أوضح تألّف الانسان من الجسم والنفس وأبان ثنائيتهما واجتماعهما فى مبدأ الحياة وخلودها وأحوالها بعد الموت كنظرية فلسفية مستندة الى الفكر المحض والمنطق القويم.

ولا شك انه استفاد من أفكار أستاذه العظيم ولكنه زاد عليها كثيرا وأتمها وعرضها فى صورة خلاّقة، ومحاورات جذّابة كمحاورة «يفيدون» «وفيدور» و«طماوس» وأثبت وجودها وأوضح فكرتها عن النفس بطريق القصص والاساطير لكى يأمن عليها- الضياع ويثير انتباه سامعيه واهتمامهم لان القصص يثير الخيال، والخيال يثير التفكير.(١١)

= من مدائن فاضلة وهى كثيرة العدد، **ثانيا : نظريته فى المثل** التى كانت اول محاولة تبذل فى محل مشكلة المعانى الكلية التى لا تزال حتى اليوم بغير حل، **ثالثا: ادلته على الخلود، رابعا:** مذهبه فى الكون **خامسا: رأيه فى المعرفة** وانها اقرب الى أن تكرن تذكرا منها ان تكون إدراكا حسيا»..

وقد ألف أفلاطون كتبا كثيرة وحفظت لنا جميعها. منها كتب على طريقة محاورات وهى كتب الشباب وسنشير هنا الى أهم كتبه هى: محاوراته عن ذفاع سقراط ومحاوراته الاخرى عن سقراط» هيبياس الاصقر وهيبياس الأكبر ومينون، فيدون، المأدبة، فيدور. سوفسطائى، بروتاجواس، جورجياس، بارمنيدس، الجمهورية، السياسى والنواميس- وهو آخر ما الف. وقد توفى سنة ٣٤٧ ق .م أثناء حرب فيليب المقدونى..

(انظر كتاب الاستاذ يوسف كرم وكتاب الدكتور غلاب وكتاب برتراندرسل المترجم).

(١٠) افلاطون للدكتور احمد فؤاد الأهوانى ص ٨٧ .

(١١) انظر «فى النفس والعقل..» ص ٣٧ .

وسنلخص هنا رأيه فى طبيعة النفس الانسانية وحقيقتها وصلتها بالبدن كأساس لتوضيح فكرته عن خلود النفس ومعادها وأحوالها بعد فساد البدن مع أدلته المشهورة الدالة على خلودها..

الانسان فى نظر افلاطون مكون من جوهرين مستقلين:

أحدهما مادى دنيوى فاسد، والآخر روحانى إلهى خالد..

الاول هو البدن، والثانى هو النفس. و« هى النعصر الجوهرى فى الانسان وانها ذات مستقلة، فلا يدخل البدن فى تعريفها ولا يُعد جزءا من ماهيتها أو حقيقتها فهى المبدأ الذى تفيض منه الحياة على الجسم، وهى التى تُحركه وتُدبره وتُعنى بأمره.. »(١٢).

والنفس فى الانسان كالرحبان فى السفينة يدير أمر السفينة ويحركها ويوجهها ومع ذلك فليست إحدهما جزءا عن حقيقة الآخر بل كل منهما مستقل عن الآخر كذلك الامر فيما يتعلق بالنفس وصلتها بالبدن..

بهذا المثال المشهور يتضح ان الانسان ليس جوهرا واحدا بل هو ثنائى مركب من جوهربن : أحدهما نفسه، والآخر بدنه..وكل منهما مستقل عن الآخر ومختلف عنه فى أصله وطبيعته اختلافا جوهريا..(١٣)

وقد رفض أفلاطون آراء الفلاسفة السابقين جميعا وأكد ان النفس جوهر روحى فى حقيقة الأمر وقد بين فى « فيدون » انها فكرة خالصة لا تعرف التغير والتبدل ولا يلحقها الفساد وهى تأمر والجسم يُطيع وهى أدنى الى الالهى الخالد. والجسم قريب من الزائل الفانى. والنفس تصور القداسة والخلود، والجسد يصور الخصائص البشرية الفانية،

---

(١٢) فى النفس والعقل – للدكتور محمود قاسم ص ٣٣ .

(١٣) انظر نفس المرجع ونفس المكان .

لان النفس تأمر وتحكم كجوهر إلهى، والجسم يخدمه ويخضع كشئ فانى..

أما ما يلحق بالنفس من التشويه بسبب اتصالها بالبدن فليس ذلك سببا فى تبدل طبيعتها جملة لانها اذا فارقت الجسم واستطاعت الصعود الى العالم الروحى عالم المثل الذى هبطت منه تحررت من كل تشويه ومسخ الذين لحقها فى حياتها الدنيا. ولذلك فان ما تشعر له النفس او الروح أثناء وجودها فى البدن من الرغبات او اللذات والآلام فمرجعها هو شعورها بأنها سجينة، ورغبتها بحسب طبعها فى التخلص من سجنها وعجزها عن الفرار منه..

وهو يرى ان النفس الانسانية نقطة اتصال بين عالم المثل، وعالم الثبات والخلود، وبين عالم الحس، عالم الحدوث والتغير..ولذلك لا نستطيع ان نقف على حقيقة هذه الجوهر الروحى، **بل الاله وحده هو الذى يعرف كله جوهر النفس**(١٤) لانه خالقها. اما الانسان فهو يعجز عن ادراك حقيقتها مادام سجين البدن..ولذلك نراه يستعين لتوضيح فكرته فى طبيعتها بالقصص والاساطير ..(١٥)

وقد ذهب أفلاطون الى القول بأنه يجب على النفس أن تعمل بقدر استطاعتها للتخلص من سجنها الذى اكرهت على الهبوط اليه، ويتطهر نفسها من الادران التى تلحقها بسبب جوهرها فى هذه الدنيا حتى تستطيع من العودة مطهرة الى اعمالها. والوسيلة للتطهير هى المعرفة والحكمة. ويقومهما الالهام او الفيض الالهى الذى يطلق اسم الحسب الإلهى(١٦).

---

(١٤) ألا تُفيد هذه العبارة عين ما تفيده الآية القرآنية القائلة **(قُل الرّوُح مِنْ اَمْرِ ربّى)**

(١٥) انظر نفس المرجع ص ٣٤ – ٣٥ وفيدون من محاورة أفلاطون ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ص ٢١٨ وفى أماكن متفرقة..

(١٦) انظر المصدر الاول السالف الذكر ص ٣٥ – ٣٦ .

اما الموت فهو سبيل الخلاص النهائى حيث ينفصل الروح عن الجسد ويتخلص النفوس عن السجن وهو السبيل الى مشاهدة الحكمة فى صفائها ولذلك يجب على الفيلسوف ان ينشدها..(١٧)

فالفيلسوف الحق هو الذى يطلب الموت اى الوصول الى الحياة الخالصة للنفس دون البدن فالموت حياة للفلاسفة. وعليهم ان يُعِدّوا انفسهم لهذا النوع من الحياة. وذلك بعدة أمور:

أولهما: الزهد فى مطالب البدن الا ما هو ضرورى لحفظ الحياة..

والثاني: طلب المعرفة بالعقل والتفكير التى هى حياة النفس خاصة..

والثالث: هو طلب الوجود الحقيقى الثابت أى الوجود الحقيقى فى المثل كالحق والخير والجمال والصحة والعدل والفضيلة..

أما البدن وشهواته ومافيه من حواس فيعوقنا عن بلوغ الحقيقة. فالفيلسوف الصحيح هو الذى يدرك هذه العوائق ويعمل للتخلص منها بفصل نفسه عن البدن. وذلك بالحياة العقلية..والبحث العلمى وبجهدٍ مستمر فى تطهير النفس حتى تبلغ نهاية استقلالها وعندئذ– فقط – تتصل النفس بالحقيقة اتصلا مباشرا..

والفليلسوف الحق – فى نظره – هو الذى يجمع بين النظر والعمل ، بين الفلسفة والحكم، بين الحكمة والحياة الفاضلة ويكون محبا للمعرفة لا محبا للبدن وشهواته وهو الذى يؤثر الاعتدال اى تحكيم العقل فى حياته وشهواته **ولا يخشى عن الموت حين انتهى أجله لان النفس لا تموت بل هى خالدة لها حياة روحانية خاصة بعد هذه الحياة الفانية.** وعلى المرء الاستعداد لهذه الحياة الجديدة الخاصة للنفوس(١٨).

---

(١٧) انظر مقدمة فيدون للدكتور زكى نجيب محمود فى محاورات أفلاطون ص ١٤٩ – ١٥٠

(١٨) انظر «افلاطون» للدكتور احمد فؤاد الاهوانى ص٩٣ وما بعدها..

وقد ذهب افلاطون الى القول بأزلية النفوس، حيث اتفقت جميع محاوراته على انها سبقت الجسم الى الوجود..

ولتبين ذلك ذهب الى نظرية التذكر. فان معرفتنا للحقائق بأنفسنا دليل على وجوردها السابق، وعلى اطلاعها عليها ثم نسيانها. لانها حينما نرى المحسوس و ننتقل الى صورته ونحكم انها غير هذا المحسوس. فمن أين أتى لنا هذه المعرفة؟ مع أن المحسوس الذى تحت نظرنا ليس مكافئاً للصورة. فإذان لابد قد عرفنا هذه الصور فى حياة سابقة ونتذكرها الآن بمناسبة المحسوس. فالمحسوس محاكاة للمثال، ورؤيتها تذكرنا به. فالتذكر فى نظره يدل على ان النفس قد وجدت من قبل فى مكان ما، وعرفت فيه الصور ثم تذكرتها حينما ترى المحسوس . كل ذلك يستلزم ان تكون وجود النفس سابقا على وجود الجسم وانها كانت تحيا حياة عقلية..

والنتيجة الطبيعية اذن هى ان النفس أزلية..(١٩)

وقد أوضح أفلاطون هذه الفكرة فى محاورة « مينون » وأقام عليها البراهين فى محاورة « فيدون » فليرجع اليهما..

كما ذهب ان عدد النفوس ثابت لا يقبل زيادة ولا نقصان. لان الزيادة سوف تأتى من الأشياء غير الحية فتكون فانيا طبعا، ومن ثم ينتهى الأمر بخلود جميع الأشياء ، ويلزم منه أن ينقلب الفانى بطبيعته خالدا وهو باطل..

وأما أنها لا تقبل النقصان، فلان النفوس خالدة بطبيعتها فلو فنيت للزم الانقلاب من الخلود الى الفناء وانتهاء كل شئ الى العدم..(٢٠)

---

(١٩) انظر « فيدون » ومقدمته للدكتور زكى نجيب محمود ص ١٥١ – ١٥٢ وص١٩٩ وما بعدها وانظر ايضا « افلاطون » للدكتور عبدالرحمن البدوى وافلاطون للدكتور الاهوانى.

(٢٠) انظر فى النفس والعقل ...للدكتور محمود قاسم ص ٣٤ ..

أما أجزاء النفس وقواها :

يرى أفلاطون ان النفس لما تحل فى أحد الأجسام تصبح وسطا بين عالم المثل وبين عالم الحس. ولذلك وجب ان تنقسم الى ثلاثة أجزاء او ثلاث نفوس بحيث تكون إحداها وسيلة الى الاتصال بعالم العقل، والثانية للاتصال بعالم الحس، والثالثة كرباط بين هذين العالمين.(٢١)

الاولى : **تسمى بالنفس العاقلة او القوة العاقلة، مقرها الرأس ووظيفتهما الادراك والتعقل** وهى تتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير والى محاكاة الاله والاتصال به بعنصرها الخالد وهى تمثل عالم المثل والحقيقة..

الثانية: **تسمى بالنفس الشهوية**. وهى مادية فانية موضوعها البطن ووظيفتها ان تشتهى وان تحفظ الجسم بالتغذى وهى فى ادنى درجة تمثل العالم الحس والظلام وتتمرد لأوامر العقل..

الثالثة: **تسمى بالنفس الغضبية** وهى ايضا فانية الا انها ارقى من الشهوية لانها واسطة ورابطة بين الأولى والثانية لا تتمرد لاوامر العقل ولكنها تتأثر بكل مؤثرات الجسم مقرها الصدر (اى القلب) فوق الحجاب الحاجز واتصالها بالقوة العاقلة.بواسطة العنق سر خضوعها للعقل. وهى توصف بالشدة او اللين كما توصف العاقلة بالعلم او الجهل، والشهوية بالعفة والافراط.. فضيلتها الشجاعة..(٢٢)

هذا الاختلاف فى طبائع النفوس ووظائفها صار مبررا عنده للجزم بتعدد النفوس

---

(٢١) انظر « فى النفس والعقل..ص ٥٩ ..

(٢٢) انظر المصدر السابق ص٦٠ رما بعدها وانظر ايضا الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ص ٢٥٩ – ٢٦٠، و« افلاطون » للدكتور بدوى ص ٢٠٥ – ٢٠٦ وافلاطون للدكتور الاهوانى ص ١٠٥ ..

او باجزاء مستقلة لنفس واحدة فى جسم واحد. وهو متفق مع نظريته القائلة بوجود عالمى المثل والحس. فان النفس الانسانية لما كانت من جنس عالم المثل فانها تعجز عن تدبير البدن مباشرة فاذن لابد من وجود نفس تقوم بدور وسط بينها وبين النفس الشهوية التى تعبر عن حاجات الجسم المادية.(٢٣) وقد شبه افلاطون هذه النفوس او القوى بعربة يجرها جوادان أحدهما عنيد جموح والآخر قوى لين، ولها سائق يقودها مستعينا بالجواد القوى المطيع وقد رمز بالسائق الى النفس العاقلة، وبالجواد العنيد الى النفس الشهوية وبالجواد المطيع الى النفس الغضبية. وهو يرى انه من الواجب ان تكون السيادة دائما للقوة العاقلة وان تكون الغضبية فى خدمتها وعونها، وان تكون الشهوية عارفة لحدودها..

فعلى كل جزء من أجزاء النفس ان يخضع لما هو أسمى مرتبة منه لأنه لا يمكن إدراك الغضبية، والوصول الى السعادة الا ان يحكم العقل فيطيع الغضب فيخضع الشهوة . فاذن لابد من ثلاثة مبادئ:

اولها للادراك والتوجيه، **وثانيهما** للارادة والطاعة ، **وثالثها** لحاجات الجسم. ولا يمكن ان يقوم مبدأ واحد بأداء هذه الوظائف المختلفة جميعا..(٢٤)

ومما يدل على جزم أفلاطون بوجود نفوس ثلاث او أجزاء ثلاثة مستقلة فى النفس الانسانية: جعل النفس العاقلة وحدها خالدة ومن عالم المثل، وجعل النفسين الغضبية والشهوانية فانيين ومن عالم الحس..

أما رأى أفلاطون فى علاقة النفس بالجسم:

فهو غير واضح فى هذه المسألة. **لانه تارة** يعتبرهما متمايزين ويجعل النفس جوهرا روحانيا خالدا وانها حقيقة الانسان والجسم آلة ولا يؤثر فيها..

---

(٢٣) انظر «فى النفس والعقل» ص ٦٢ — ٦٣ .

(٢٤) انظر المراجع السابقة فى مواضع متفرقة..

وتارة أخرى يجعل بينهما علاقة وثيقة حيث يرى ان الجسم يشغلها عن فعلها الذاتى اى عن التعقل والتأمل وأن مصدر الرزيلة والخطأ هو تأثير الجسم الضار على النفس ولذلك تقهره النفس، وتعمل على الخلاص منه. بل يذهب فيه أبعد من ذلك حيث يرى ان الصفات تنتقل من الأباء الى أبنائهم بطريق الوراثة وانه يمكن علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم (٢٥)..

ولا شك ان هذين الرأيين يدلان على الغموض والتردد فى هذه المسألة.



٣ – رأى أفلوطين (٢٦)

يرى افلوطين أن النفس الكلية ثالث الاقانيم الثلاثة (أعنى الواحد البسيط والعقل الكلى والنفس الكلية) وان النفس الانسانية – الجزئية – تصدر عن تلك النفس الكلية بطريق القيض .« وهى كلمة العقل الكلى وفعله، كما أن العقل الكلى كلمة الواحد

---

(٢٥) انظر : تاريخ الفسلفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٨٩ ، وافلاطون للدكتور عبدالرحمن البدوى ص ٢٠٨ ..

(٢٦) **هو مؤسس الأفلاطونية الحديثة. وهو آخر الفلاسفة الاعلام فى عصر القديم** ولد فى « **ليقوبولس** » من مدن مصر الوسطى فى سنة ٢٠٥م. ولم يعرف عن أسرته شئ لانه كان يخجل من وجوده فى جسمه، ويأبى ان يذكر شيئا عن أهله ووطنه. كما اخبرنا تلميذه. وفى سن الثامنة والعشرين سافر الى الاسكندرية ليتخصص فى الفلسفة على أشهر أستاذته « أمونيوس » وقد لزمه احدى عشرة سنة ثم اراد ان يقف على الافكار الفارسية والهندية فالتحق بالجيش الرومانى سنة ٢٤٢ ضد الفرس. ولما انهزم جيشهم فى العراق التجأ الى انطاكية ثم رحل الى روما وهو فى الاربعين . وأقام بها ستا وعشرين سنة يعلم الفلسفة اى الى وقت وفاته– وكان مجلسه حافلا بالعلماء وكبار رجال المدينة ومن بينهم الامبراطور وزوجته لعمق تفكيره وسمو أخلاقه =

وفعله.. والنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى ممتلئة منه، مستمتعة به ... وهى التى خلقت هذا العالم وجميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة» (٢٧) والنفوس الانسانية هبطت الى هذا العالم الجسمانى. وعلة هبوطها منها كعلة صدور النفس الكلية من العقل الكلى، والعقل الكلى من الواحد البسيط (اى لا كثرة له من جميع الجهات)..

وتلك العلة المشتركة فى ذلك هى: «ان كل شئ اعلى يميل بذاته الى ان يفيض على ما هو أدنى منه ». اذن فالنفس الانسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس العلة والضرورة المذكورة. **والنتيجة الطبيعية أنها أزلية، وانها كانت تحيا قبل هبوطها حياة أبدية.**(٢٨)

وقد رفض أفلوطين قول الرواقية وغيرهم الذين جعلوا النفس جسما ماديا وفند آرائهم ونظر الى النفس الانسانية بنظرة أفلاطون من قبل حيث ذهب الى انها (وخاصة الناحية التى تتصل بالنفس الالهية) روحية خالصة لا تتطرق اليها المادة مطلقا لانها من

= وعظيم حكمته وتوفيقه فى ارشاد مريده فى الحياة الروحية وكان يعيش حياة الزهد والتقشف..
ولم يبدأ بالكتابة الا فى سن التاسعة والاربعين وكان تعليمه شرحا على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شرحهما، او على قضية او على دعوى شكية واعتراض. فرسائله ليست عرضا منظما لمذهبه. وقد جمع تلميذه «فرفريوس» ما كتبه فى مؤلَّفٍ سماه «التاسوعات».وقد وجد جميع الدارسين لفلسفته «انها تدور حول مشكلتين رئيسيتين: **مشكلة دينية**. هى مشكلة مصير النفس وطريقة إعادتها أو طهارتها الاولى. **ومشكلة فلسفية** هي مشكلة صدور الكثير عن الواحد البسيط اى مشكلة ترتيب الكون وتفسيره تفسيرا عقليا« واكتشاف مبدأ الكائنات هو فى رأيه نهاية المطاف أى تقرير المصير. وقد توفى فى عام ٢٧٠م (انظر كتاب الاستاذ يوسف كرم وكتاب الدكتور محمد غلاب وتاريخ الفلسفة العربية).

(٢٧) انظر تاريخ الفسلفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٩٢ ..

(٢٨) انظر خريف الفكر اليونانى للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ١١٧ – ١١٩ .

طبيعة تختلف كل الاختلاف عنه طبيعة الجسم وهى تتصف بكل صفات النفس الكلية والواحد البسيط، أبدية خالدة كما هى أزلية بأزلية المعقولات والنفس الكلية. اذ هى خارجة عن الزمان لا تتغير بدرجة من درجات التغير. لأنها مستقلة قائمة بذاتها لا يؤثر فيها تغيرات الجسم كما أن تغلغلها فى الاجسام لا يفقدها طبيعتها الاولى..

ومن صفاتها انها لا تحتاج الى فكر لأن ادراكها وجدانى مطلق ولذلك لا حاجة لها الى التذاكر والخيال لان كل شئ بالنسبة اليها حاضر وهى قادرة على ادراك نفسها، وادراك غيرها وهى بالنسبة الى النفس الكلية كنقط متباينة من وحدة متماسكة . فكما أن النفس الكلية مصدر بالنسبة الى المحسوس كذلك النفوس الانسانية مصدر بالنسبة للاجسام البشرية .(٢٩) فهى التى تصنع الجسم، وتعطيه الصورة والنظام فترد الكل الى الوحدة»(٣٠)

ولما أعتقد أفلوطين ان النفس الكلية هى الصانعة بالعقل لهذا العالم المحسوس التجأ الى القول بثنائية النفس حتى يستطيع ان يُفسر ما هناك من نقص وشر فى هذا العالم عامة، وفى الانسان خاصة. وقال بانقسام النفس الانسانية– كالنفس الكلية– الى قسمين ، والى نوعين، أعلى أى نفس عليا وأدنى أى نفس دنيا..

اما النفس العليا: فهى أقرب الى العقل حيث انها من طبيعته متصلة بصفاته ولذلك تكون دائما متجها نحو العالم المعقول لمشاهدته وهى بعيدة عن الماديات وعن احداث المحسوس. ولذا يمكن تسميتها بالنفس الآلهية..

وأما النفس الدنيا: فهى أقرب الى البدن المحسوس وبالتالى أبعد عن الاتصاف

---

(٢٩) انظر المصدر السابق ص ١١٨ والفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ج٢ ص ٢٧٧ – ٢٧٨ .

(٣٠) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٨٨ .

بصفات العقل (النُرسِي) ومن هنا تكون قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث وهى تساهم مع الجسم في حياته المادية ولذا يمكن تسميتها بالنفس الشهوية..

ومن هنا يتضح سبب جعله النفس ثنائية مزدوجة (خلافا للاول والثانى من ثالثوثه) وبالتالى ثنائية النفس الانسانية..(٣١)

أما الجسد : فقد جعله بالنسبة لها بمثابة سجن ولحد ، والعالم بمثابة كهف ومغارة. « فالنفس فى طبيعتها– وان كانت – نقية طاهرة لكن اتصالها بالمادة يفقدها نقاوتها ، دون ان يدخل ذلك تغيرا فى جوهرها..(٣٢) »

فحلول النفس الانسانية فى البدن الانسانى كله– بلا تعيين محل بالذات – ومُقَوّمه بها ومساهمتها فى حياة البدن المادية لا تحول بينه وبين القدرة على الاتجاه الى الجانب الأعلى من النفس أو الى الجانب الأدنى..(٣٣)

وفى الحالة الثانية من الاتحاد المذكور لا يُشاهد المثل بل لا يرى الا صورته الدنيوية المحسوسة ويحوى نحوها « ويسقط فى قبضة آلاف من الحاجات المادية التى تتطلبه جسمه ويأسف على الخير الزائف الذى انفلت منه... » فهذه الحالة تسمى « سقوط النفس » ولا منقذ من هذا السقوط الا التربية الفلسفية. فهى التى تستطيع ارجاع النفس الى درجة مشاهدتها للعالم المعقول..

وقد تكلم أفلوطين باسهاب فى التاسع الرابع من تاسوعاته وبين الطريقة التى توصل المرء الى حالة مشاهدة النفس للعالم المعقول وهى مرتبة سيادة العقل وتحكيم المنطق، واستخدام البرهان »(٣٤)..

---

(٣١) **ملحق** : ولذلك تكون النفس ذات علاقة بكلا العالمين . أعنى العالم المعقول الذى هو فى آخره والعالم المحموس الذى هى فى اوله.

(٣٢) انظر تاريخ الفلسفة العربية ج١ ص ١١٣ .

(٣٣) انظر خريف الفكر اليونانى ص ١١٢ – ١١٣ – ١٨٧ والفسلفة اليونانية ج٢ ص٩ .

(٣٤) الفسلفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ج٢ ص ٢٧٩ – ٢٨٠ ..

وهو يرى ان «فى أعلى مراتب الحياة الروحية» لا ذاكرة ، لان النفس تعيش خارجا عن الزمان. ولا احساس لان النفس بعيدة عن المحسوسات ولا تفكير ولا ادراك لان التفكير معدوم فى الازلى»(٣٥)..

وقد مارس أفلوطين هذه الطريقة التى سميت بالنشوة الروحية (أى خروج الانسان عن حدود جسده) . وقيل انه ذاق هذه الغيبوبة أربع مرات فى حياته. وقد نقل لنا «برتراند رسل» جزءا مما قاله فى هذا الموضوع فننقله منه بدورنا لوجاهته:

«حدثتْ مرات عدة ارتفعت خارج جسدى بحيث دخَلَتْ نفسى وأصبحتُ بالنسبة لكل شئ خارجه ، اذا انحصرت فى دخيلة نفسى، وقد شهِدتُ عندئذ جمالا باهرا، وعندئذ أيقنتُ اكثر من يقينى فى اى وقت مضى باندماجى فى النظام الأعلى، كنت عندئذ أحياءا أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الالهى وركزتُ نفسى داخل العنصر الالهى حيث بلغتُ تلك الفاعلية الروحية، فانا اذا ما وضعتُ نفسى فى أعلى مقام ممكن من عالم العقل، كنت لا أزال أدنى من مكانة «الاسمى» ، ومع ذلك فقد تأتى لحظة أهبط فيها من المنزلة العقلية الخالصة الى المنزلة التدليلية، وبعد أن أقيمُ ما أقمتُ فى مرتبة الآلهى أسأل نفسى: كيف حدث لى أن أعود فأهبط، وكيف جاز للنفس أن تدخل قط فى الجسد، تلك النفس التى حتى وهى داخل الجسد تظل ذلك الشئ الرفيع كما قد تبين من فعلها»(٣٦)..

وخلاصة القول: أن مذهب هذا الفيلسوف فى النفس الانسانية تشبه مذهب أفلاطون لأنه رأى مثل الثانى انها جوهرى روحانى غير مادى، مستقل عن الجسم تمام الاستقلال وهى مصدر الحياة بل لولاها لما وجد الجسد.(٣٧) والجسد بمثابة السجن

---

(٣٥) تاريخ الفسلفة العربية ج ١ — ص ١١٣ ..

(٣٦) التاسع الرابع : ١٢٨ نقلا من تاريخ الفسلفة الغربية ص ٤٥٩ .

(٣٧) انظر المصدر السابق ص ٤٦٣ ..

واللحد لها والانسان فى الحقيقة هو نفسه..

أما خلود النفس فسترى فيما بعد أنه لم يزد فيه ايضا على ما قاله أفلاطون الاّ شيئا طفيفا ولذلك وغيرها من الآراء فى فلسفته عامة سمى مذهبه: **«بالافلاطونية الحديثة»**



٤ – إخوان الصفا (٣٨)

يرى إخوان الصفا ان الانسان يتكون من جوهرين : أحدهما جسد جسمانى والآخر نفس روحانية. وهما متباينان فى الصفات متضادا فى الاحوال ومشتركان فى الافعال المعارضة والصفات الزائلة..

---

(٣٨) هم جماعة من غلاة الشيعة الباطنية عامة ومن الاسماعيلية خاصة ظهروا فى البصرة وتفرعوا فى بغداد وقد عاشوا فى القرن الرابع الهجرى ذلك العصر الذى عرف بفساد الحياة السياسية والاجتماعية.

وقد ألّفوا جمعية سرية وسموا أنفسهم. «اخوان الصفا وخلان الوفاء» «وكانوا يعملون من وراء ستار لغرض سياسى قبل كل شئ. فهم كانوا خصوما للنظام السياسى القائم فى بغداد كما لم يكونوا أنصارا مخلصين للنظام السياسى القائم فى القاهرة «لانهم كانوا لا يرتاحون الى خلافة العباسيين، ولا يحبون خلافة الفاطميين ولذلك أرادوا قلب النظام السياسى المسيطر على العالم الاسلامى بقلب النظام العقلى المسيطر على حياة المسلمين يومئذ. **«وقد وضعوا لانفسهم مذهبا وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات فارادوا تطهيرها بالفلسفة معتقدين انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»..(١)**

ولهذا الغرض الفوا رسالئهم التى تمثل الحياة العقلية والحياة السياسية فى ذلك العصر تمثيلا مباشرا. وهى أشبه أن تكون **«دائرة معارف فلسفية علمية»** جمعت علوم ذلك العصر. وهى تأخذ من مختلف المذاهب الدينية والفلسفية وتُؤلّف منها جميعا مذهبا يناسب عقول العامة. **وقد أوّلوا =**

ولما كان للانسان هذان الجوهران المتعارضان يريد الانسان البقاء فى الدنيا بها من أجل جسده الجسمانى ويطلب الدار الآخرة والبلوغ اليها من أجل نفسه الروحانية..(٣٩)

وقد وصفوا كلا من هذين الجوهرين بأوصاف كثيرة، وبينوا رأيهم فيها بصراحة وفى مواضع متفرقة من رسائلهم. حيث قالوا:

«الصفات المختصة بالجسد بمجرده هى : أن الجسد جوهر جسمانى طبيعى ذو طعم ولون ورائحة وثقل وخفة وسكون ولين وخشونة وصلابة ورخاوة.... وهو منفسد- اعنى الجسد- ومتغير ومستحيل وراجع الى هذه الأركان الأربعة (أى النار والهواء والماء والتراب) بعد الموت الذى هو مفارقة النفس الجسد وتركها استعماله..

والصفات المختصة بالنفس بمجردها هى أنها:

= **فيها الآيات والأحاديث بما يتفق ومذهبهم وأغراضهم السياسية.** فمثلا أوّلوا الحج الى مكة بأنه مثل ضربه الله لطوف الانسان على هذه الارض (رسائل ج٢ ص ١١٩).

ولما كتم مؤلفوها أسماءهم تضاربت آراء المؤرخين فى شأنهم واختلف الناس فى الذى وضع رسائلهم فكل قوم قالوا قولا بطريق الحدس والتخمين. والظن الغالب ان من «إخوان الصفا» الذين اشتركوا فى تأليف دائرة معارفهم – التى تتألف من إحدى وخمسين رسالة:

أبا سليمان محمد بن معشر البستى المعروف بالمقدسى، وأبا الحسن على ابن عارون الزنجانى، ومحمد بن أحمد النهر جورى، والعوفى، وزيد ابن رفاعه. كل هؤلاء حكماء لهم فى عالم العلم والمعرفة شأن يُذكر. ولرسائلهم هذه قيمة تاريخية، وثمرة ادبية وفلسفية وهى لعامة المثقفين (انظر مقدمة الدكتور طه حسين وما كتبه المرحوم أحمد زكى باشا لرسائل إخوان الصفا وكذلك **« تاريخ الفلسفة فى الاسلام »** «لدى بور» ترجمة الدكتور أبى ريدة «وتاريخ الفلسفة العربية» ج١ طبع بيروت).

(٣٩) انظر رسائل إخوان الصفا ج١ ص ١٩٥ – ١٩٦ .

جوهرة روحانية سماوية نورانية حية بذاتها علامة بالقوة فعالة بالطبع قابلة للتعاليم فعّالة فى الاجسام ومستعملة لها ومتممة للاجسام الحيوانية والنباتية الى وقت معلوم ثم انها تاركة لهذه الاجسام ومفارقة لها وراجعة الى عنصرها ومعدنها ومبدئها كما كانت.»(٤٠)

وقالوا فى موضع آخر:

ان النفس لب جوهر الانسان(٤١) الا ان «اسم الانسان واقع على النفس والبدن. فأما البدن فهو الجسد المرئى المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله وهذه كلها أجسام أرضية مظلمة ثقيلة متغيرة فاسدة.. **وأما النفس:**

فانها جوهرة سماوية، روحانية نورانيية حقيقة مشتركة غير فاسدة علامة داركة لصور الاشياء وان مثلها فى إدراك صور الموجودات من المحسوسات– والمعقولات كمثل المرأة فان المرأة اذا كانت مستوية الشكل مجلوة الوجه تتراءى فيها صور الاشياء الجسمانية على حقيقتها. واذا كانت المرأة معوجة الشكل أرت صورا الأشياء الجسمانية على غير حقيقتها. وايضا اذا كانت المرآة صدئة الوجه لا يتراءى فيها شئ البته(٤٢)». كذلك النفس فانها تدرك صورا لمحسوسات والمعقولات وترى الاشياء الروحانية على حقيقتها اذا كانت على صفاء جوهرها أما اذا تدنست جوهرها بالاعمال السيئة، والاخلاق الرديئة وتموجت بالافكار الباطلة والأراء الفاسدة لا ترى الاشياء الروحانية على حقيقتها ولا تستطيع مشاهدة الأمور الغائية واذا كانت جاهلة تكون كالمرأة الصدئة لا ترى ولا تُدرك شيئا...

---

(٤٠) الرسائل : ج ١ ص ١٩٦ – ١٩٧ .

(٤١) انظر الرسائل ج ٤ ص ٧٣ .

(٤٢) الرسائل ج ٤ ص ٧٤ .

يتضح مما تقدم ان النفس هى الجوهر الروحانى الخالد فى الانسان وهى من عالم الارواح ومن الاشياء النورانية الحية بما تدرك الانسان وتتعلم وتتحرك وتفعل الافاعيل وهى التى توجه الانسان وتدبر شئونه وهى لب جوهر الانسان اى انها هى الانسان فى الحقيقة وان كان اسم الانسان يُطلق على الانسان المشخص المكون من النفس والبدن. ولذلك يكون للانسان حياة حينما يتحد نفسه الروحانية ببدنه الجسمانى كما يكون له موت حينما تفارق نفسه الخالدة بدنه الفاسد..

والبدن بالنسبة للنفس كآلة لها. وهو فاسد بجوهره ، اوحياته عرضة لمجاورة النفس اياه كما ان الهواء مظلم بجوهره وانما ضياؤه باشراق الشمس وطلوع القمر والكواكب عليه..

وحدة النفس وقواها:

النفس فى نظرهم واحدة بالذات وان تعددة قواها..

فمنها قوى النفس النباتية ونزعاتها وشهواتها وفضائلها ورذائلها. ومركزها الكبد..

ومنها قوى النفس الحيوانية وحركتها واخلاقها وحواسها . ومركزها القلب.

ومنها قوى النفس الناطقة وادراكها ومعارفها وفضائلها ورذائلها. **ومركزها الدماغ.** فهذه النفوس ليست متباينة بعضها عن بعض حيث قالوا:

« ولكنها كلها كالفروع من اصل واحد متصلا بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة تتفرع من كل غصن عدة قضبان ومن كل قضيب عدة اوراق وثمار... او – هى – كرجل يقرأ ويكتب فيقال قارئ كاتب معلم. لانه هذه الأسماء تقع على الفاعل بحسب ما ظهر منه من الافعال والحركات والصنائع والاعمال.. فكهذا أمر النفس فانها واحدة بالذات وانما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر منها من الافعال. وذلك اذا فعلت فى الجسم الغذاء والنمو فتسمى النفس النامية، واذا فعلت فى

الجسم الحي والحركة والنقلة فتسمى النفس الحيوانية وإذا فعلت الفكر والتمييز فتسمى النفس الناطقة.»(٤٣).

وقد شبهوا الجسد بالمدينة، والنفس بملك تلك المدينة ، كما شبهوا قوى النفس بالجنود والأعوان وافعالها بالخدم والغلمان المطيعينْ لها:

«ان للنفس جنودا وأعوانا وخداما وغلمانا منقادة لها، مسارعة لأِمرها، واقعة تحت اختبارها، غير خارجة عن طاعتها، وانها توحى اليهم من الأوامر والأفعال ما تشاء .. وانها تأمرهم وتنهاهم وتُوحى إليهم بلا مخاطبة منها لهم وانما هى قوى تنبعث منها فتسرى فيهم، فيفعلون ما يُؤْمرون بلا زمان»(٤٤)

العلاقة بين النفس والجسد:

كما ذهبوا الى ان العلاقة بين النفس والجسد قوية يتأثر كل منهما عن الآخر لان النفس يتأثر بأفعال الجسد حيث يتدنس جوهرها بالاعمال السيئة والافكار الفاسدة كما ان الجسد يتأثر بالنفس. لانه ينقاد أوامرها ويتقبل تدبيرها وتصرفها فيه..

ولذلك نراهم يمثلون العلاقة بينهما بأمثلة مختلفة فيقولون:

«اعلم ان هذا الجسد لهذا النفس هو بمنزلة دار لسكناها..ثم ان هذا الجسد لهذه النفس من جهة أخرى بمنزلة دكان الصانع وان جميع أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أداة الصانع فى دكانه وان النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تظهر ضروبا من الافعال وفنونا من الاعمال كما ان الصانع بكل اداة يعمل ضروبا من الاعمال وفنونا من الحركات..(٤٥)»

---

(٤٣) الرسائل : ج ٤ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٤٤) الرسالة الحامعة ج ١ ص ٥٩٤ - ٥٩٥ انظر تاريخ الفلسفة العربية ج١ ص ٢٧٤

(٤٥) الرسائل ج ٢ ص ٣٢٥ .

ثم ضربوا مثلا آخر لبيان تأثر النفس بالجسد وقالوا:

«اعلم ان النفس ما دامت مربوطة بالجسد لا راحة لها دون مفارقتها هذا الجسد كما ان ذلك الرجل الحكيم المبتكر بعشق تلك المرأة الفاجرة الرعناء لا راحة له مما قد ابتلى به الا بمفارقتها والتسلى عن حبها وعشقها..(٤٦)»

بل يذهبون فى تأثر النفوس بالاجساد حين وجودها فيها الى حد آلامها واوجاعها بسبب تلك الاجساد حيث **قالوا فى موضع آخر:**

«اذا فكر العاقل اللبيب فى حال النفوس المستجدة(٤٧)، وما يلحقها من المحن والمصائب يتوسط هذه الاجساد وما يعرض لها من الآلام والأوجاع والمناحى..»(٤٨)

وبعد ذكر هذه النصوص الدالة على العلاقة الوثيقة بين النفس والجسد – كما اتضحت جلية– ننتقل الى بيان رأيهم فى:

مصدر النفوس وكيف جاءت الى هذا العالم:

يعتقد اخوان الصفا ان النفوس كانت موجودة فى الجنة وانها جميعا كانت تعيش فيها مع الملائكة المقربين ومع المثل العليا حياة روحانية ثم هبطت منها الى هذا الارض واتحدت بالاجساد الفانية بسبب النسيان والخطيئة التى صدرت من آدم عليه السلام حين عصى ربه فاخرج هو وذريته من الجنة التى هى عالم الارواح فى نظرهم (٤٩) **حيث قالوا ما خلاصته:**

«ان النفس الجزئية هى إحدى القوى المنبعثة من النفس الكلية او هى احدى

---

(٤٦) الرسائل ج ٣ ص ٦٧ .

(٤٧) الى النفوس الموجودة فى الاجساد.

(٤٨) الرسائل ج ٣ ص ٧٩ .

(٤٩) انظر الرسائل ج ٢ ص ١٧ .

المثالات العقلية التى تتراءى فى النفس الكلية أنوارا روحانية ذاتية. كل حركتها بالتسبيح والتقديس ولَمّا امتلئت النفس الكلية من تلك الفضائل والخيرات أرادت التشبه بعلتها وان تكون مفيدة فلما راى البارى سبحانه ذلك منها مكنها من الجسم وهيأه لها دخلت من الجسم عالم الافلاك فتحركت فيه النفس الكلية حركة اختيار، فوجدت فى الاشياء المخلوقة قوة لقبول آثارها منها فصورت منها صورة ما فى ذاتها وجعلتها مثالات ونقشتها او صبغتها واكسبتها الحركة فكانت الاشياء كثيفة بالجسم لطيفة بالنفس متحركة بالقوة الباعثة لها من العدم الى الوجود بالعناية الربانية والافاضة العقلية والارادة النفسانية فقام أمر النفس جاريا على هذا الحال مدة ما شاء الله عزوجل على أحسن النظام وأكمل التمام الى أن كان من آدم ما كان فاهبطت النفوس الجزئية الى مركز الأرض واتحدت بالاجسام السفلية وفارق الأجرام العلوية من استحق منها العذاب لما كان منه من نسيان والخطيئة، **وتقطعت ثلاث فرق: فرقة** اتحدت بجوهرية المعدن، **وفرقة** اتحدت بجوهرية النبات، **وفرقة** اتحدت بجوهرية الحيوان الذى أفضله الانسان»(٥٠)

يدل هذا النص المختصر على ان النفس الانسانية فى نظرهم سبقت الجسم فى الوجود بل هو يدل أيضا على أن النفوس الجزءية عامة قد سبقت أجسادها فى الوجود وان السبب فى هبوطها من عالمها الروحانى الى هذا العالم الجسمانى واتحادها باجسامها هو النسيان والخطيئة . وقد نصوا على ذلك فى مواضع أخرى من رسائلهم»(٥١).

---

(٥٠) الرسالة الجامعة: ج ٢ ص ٢٩٧ – ٢٩٩ انظر تاريخ الفلسفة العربية ج ١ص٢٧٠ –٢٧١

(٥١) حيث قالوا :

«ان تلك النفوس لما جنت هناك الجناية التى ذكرت فى قصة آدم عليه السلام» **(وقيل اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين)** (ج ٢ ص ٧٩)

«ثم اعلم ان تلك النفوس لما اخرجت من الجنة عالم الافلاك اهبطت الى الارض عالم الكون والفساد الذى دون فلك القمر وهى ساكنة فى عمق هذه الاجساد».

٥ – الفارابى: (٥٢)

يرى الفارابى أن الانسان مكون من جوهرين : أحدهما جسمه الذى هو من عالم الخلق أى من عالم الماديات والمحسوسات. والآخر نفسه التى هى من عالم الأمر أى العالم الإلهى ، عالم المجردات والروحانيات . وكل منهما مباين للآخر في الصفات. فان النفس ليست بجسم بل جوهر روحانى بسيط لا يتشكل بصورة ولا يتحقق بخلقه ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة.

أما الجسم فهو جوهر مادى متحيز، يتشكل ويتكيف وله مقدار معين يقبل الانقسام ويتردد بين الحركة والسكون.

---

(٥٢) **هو ابن نصر محمد بن محمد بن طرخان المعروف بالفارابى نسبة الى مدينة « فاراب » من بلاد الترك بتركستان.** وقد ولد فيها حوالى سنة ٢٥٩ هـ. ويقول أكثر المؤرخين أنه تركى. لكن « ابن أبى بصيبعة » يرى أن أباه كان فارسى الأصل تزوج من امرأة تركية وأصبح قائدا فى الجيش التركى. ولم يُعرف شئ عن طفولته وشبابه. وانما يقول المؤرخون أنه بعد ما درس فى بلده خرج قاصدا بغداد وهو يعرف اللسان التركى وعدة لغات غير العربى. فتعلم اللسان العربى وأتقنه، ثم اشتغل بعلوم الحكمة على « ابى بشرمتى بن يونس « وهو مسيحى نسطورى... وعلى الطبيب المنطقى المسيحى « يوحنا بن حيلان » (مصطفى عبدالرازق) وقد زاع صيته واشتهر فى الطب والرياضة والفلسفة الارسطوطاليسية. وهو يعد من خيرة شراح العرب لمنطق أرسطو. **وقد لقب بالمعلم الثانى على أن أرسطو المعلم الأول.** فان « صاعدا » يعتبره **فيلسوف المسلمين بالحقيقة**، ويقول عنه « القفطى « وهو فيلسوف المسلمين غير مدافع » وابن خلّكان ، انه « أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبة فى فنونه. والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه ». ويعترف ابن سينا من جانبه أنه تتلمذ على كتب الفارابى. ومن يتتبع آراء الفارابى يرى تأثيرها فى أفكار ابن سينا وكيف أخذ هذا الاخير عن الأول جل آراءه بحيث تكاد لا تجد فى فلسفته شيئا الا وأصوله عند الفارابى (أبو ريدة).

وقد عاش الفارابى طيلة حياته عيشة زهد واعتزال. وانقطاع الى التأمل وقضى أيامه الأخيرة فى ظل

وهو يعبر عن النفس بالروح ويقول:

«أنت مركب من جوهرين **أحدهما** : مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك، ساكن، متحيز، منقسم، **والثانى** : مباين للاول فى هذه الصفات، غير مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل، ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق، ومن عالم الامر، لأن روحك (أى نفسك) من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك.»(٥٣)

كذلك يقول فى نص آخر:

«ان الانسان منقسم الى سر وعلن. أما علنه «فهو الجسم المحسوس بأعضاءه وأمشاجه. وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه...

أما سره : فقوى روحه.»(٥٤)

سيف الدولة الحمدانى أمير حلب، وقنع بقليل من المال لقضاء حاجاته الضرورية. وتوفى سنة ٣٣٩ هـ عن ثمانين عاما.

وكان الفارابى واسع الثقافة ، عميق التفكير. فلم يدع علما من علوم زمانه الا برع فيه وألف...وكان قديرا فى علوم اللسان والرياضة والكيمياء والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والطبيعيات والآلهيات، والعلم المدنى والفقه والمنطق.

ومن المؤسف أن أكثر مؤلفاته قد فقد. «ولم يبق منها سوى ثلاثين رسالة – تقريبا– باللغة العربية» . أشهرها:

«**آراء أهل المدينة الفاضلة** ، السياسات المدنية، تحصيل السعادة، الجمع بين رأيى الحكمين أفلاطون الآلهى وأرسطو، فصوص الحكم، احصاء العلوم، مقالة فى أعراض ما بعد الطبيعة، التعليقات ، الدعاوى القلبية، شرح رسالة زينون، الثمرة المريضة وكتاب الموسيقى الكبير... (أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى للشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق وكذلك «تاريخ الفلسفة فى الاسلام وتاريخ الفلسفة العربية وكتب التراجيم العربية عنه.)

(٥٣) الفارابى : فصوص الحكم ص : ١٤٥ (من كتاب المجموع. الطبعة الاوليسنة ١٩٠٧).

(٥٤) نفس المرجع ص : ١٤٦ – ١٤٧

وقد وصف النفس فى موضع آخر فقال:

« ان الروح (أى النفس) الذى لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقه، ولا يتعين باشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة. فكذلك تدرك المعدوم الذى فات، والمنتظر الذى هو آت. وتسبح فى عالم الملكوت وتتنقش من خاتم الجبروت. »(٥٥)

ونراه فى موضع آخر يعرف النفس كأرسطو بأنها:

« استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ».(٥٦)

ومعنى ذلك أنه يجعلها صورة للبدن كأرسطو، فتكون منطبعة فيه.

ولكنه لا يقبل مستلزمات هذا التعريف، لانه يصفها بأوصاف بحيث يبعده عن مذهب أرسطو فى النفس ويقربه من مذهب أفلاطون كما هو ظاهر من النصوص التى ذكرناها آنفا.

وكذلك يرى أن النفس العاقلة هى جوهر الانسان فى الحقيقة، حيث يقول فى « الدعاوى القلبية ».

« .... ان النفس الناطقة لها هذه القوة (الادراك) جوهر واحد هو الانسان عند التحقيق. »(٥٧)

وقد نص على ذلك فى كتاب آخر له بعد قوى النفس حيث قال:

---

(٥٥) نفس المرجع ص : ١٤٥ وكذلك قال :« الروح الانسانى هى التى تتلقى المعقولات بالقبول، جوهر غير جسمانى وليس بمتحيز ولا بمتمكن بل غير داخل فى الوهم ولا مدرك بالحس لانه من حيز الأمر. « (نفس المرجع ص : ١٦١ – ١٦٢)

(٥٦) مسائل متفرقة فصل : ٣ انظر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٢١

(٥٧) انظر « **فى النفس والعقل** » للدكتور محمود قاسم ص – ٧٤

« .... ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شئ متجزء أو ذى وضع مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدّى وهو الانسان على الحقيقة، وله قوى تنبعث منه فى الاعضاء. »(٥٨)

وبعد ذلك نراهُ يقيم براهيم عدة على أن النفس جوهر بسيط روحانى حيث يقول:

« **الاول** : انها تُدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض والسواد » ولو حصلت المعقولات فى الجسم لكان يحصل لها مقادير وأشكال وأوضاع، وخرجت عن كونها معقولة.(٥٩)

« **والثانى** : أنها لا تشعر بذاتها. ولو كانت موجودة فى آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل (أى مالا نهاية له) وما يدرك ذاته فذاته له، ولكل موجود فى آلة فذاته لغيره.

والثالث : أنها تدرك الاضداد معا بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه فى المادة.

والرابع : اقناعى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة. وإذا كانت (النفس) لم يجد أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدرثها المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها. »(٦٠)

وقد ذهب الى ان النفس الانسانية حادثة لا تسبق الجسد فى الوجود كما أنكر تناسخ النفوس بعد فساد الاجساد حيث قال:

---

(٥٨) الفارابى « **عيون المسائل** » ص ٧٤ -- ٧٥ من **كتاب المجموع** سنة ١٩٠٧ .

(٥٩) انظر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص -- ١٢٢

(٦٠) انظر المصدر السابق ص : ١٢٢

« ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخية. »(٦١)

والنفوس – فى نظره – تفيض من العقل الفعال عند استعداد البدن لقبولها والعقل الفعال هو العقل العاشر أؤ الملك الذى يشرف على ذلك القمر كما هو معروف عن نظرية الفيض عنده. وقد أطلق عليه اسم « واهب الصور » . وقال فى كتابه « الدعاوى القلبية. »:

« ... وانها– أى أنفس– حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشئ المستعد لقبوله فيه. وهو البدن وأما فى قوته أن يكون بدنا.... وان النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن... »

ثم أكد عدم جواز التناسخ وعدم جواز نفسين لبدن واحد وقال:

« ... وانها لا تكرر فى أبدان مختلفة، وانه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان... » ثم قال بعد ذلك:

« ... وانها مفارقة باقية بعد الموت. فليس فيها قوة قبول الفساد. »(٦٢)

وسوف نعرض رأيه فى الخلود مفصلا عند البحث الخاص عن تلك المسألة. ولننتقل الآن الى بيان رأيه فيما يتعلق بوحدة النفس وقواها.

وحدة النفس وقواها:

النفس فى نظر الفارابى واحدة بالذات ولكنها متعددة القوى تفعل كل منها أفعالها بالآلات الجسمانية **كالقوة الغاذية** التى يتغذى بها، **والمربية** التى بها ينمو **والمولدة** التى بها يتولد. وهذه القوى الثلاث أقسام تجمعها القوة النباتية. وكذلك القوة الشهوية والغضبية التى تحرك الأعضاء والتى تجمع القوة الحيوانية.

---

(٦١) عيون المسائل للفارابى ص : ٧٥ من كتاب المجموع.

(٦٢) انظر فى النفس والعقل ...« للدكتور محمود قاسم ص ٧٤

وهناك القوى المدركة التى تجمع القوى الحسية والمتخيلة.

هذه القوى كلها تفعل افعالها بالآلات الجسمانية.

هناك قوى أخرى تفعل أفعالها بلا ألة جسمانية **وهى القوة العقلية التى تسمى بالقوة الناطقة والتى تختص بالنفس الانسانية.**(٦٣)

وقال فى فصوص الحكم:

« ان قوى روح الانسان (أى نفسه) تنقسم الى قسمين : قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك. والعمل مقصور بالتبع.

والعمل ثلاثة أقسام : نباتى . حيوانى وانسانى.

والادراك قسمان : حيوانى وانسانى. وهذه الاقسام الخمسة موجودة فى الانسان ويشاركه فى كثير منها غيره.... »(٦٤)

والقوة العقلية تنقسم الى قسمين: عملية ونظوية.

والعقل العملى « هو الذى يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية. »(٦٥)

أما العقل النظرى أو العملى فهو يهدف تحصيل المعرفة العقلية.

والقوة الناطقة التى تجمع بين العقلين المذكورين هى التى بها يمكن أن يعقل

---

(٦٣) انظر آراء اهل المدينة الفاضلة ص : ٤٨ رما بعدها قال الفارابى فى عيون المسائل ص ٧٤ .... « وللانسان من جملة الحيوان خواص وأن له نفسا، يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة العقل. ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحد من هذه قوة تخدمها. ومن قواها المدركة القرة الظاهرة، والاحساس الباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتى تحرك الاعضاء ومن هذه القوى العقل العملى ... والعقل العلمى.. ».

(٦٤) فصول الحكم الفارابى ص : ١٤٧

(٦٥) عيون المسائل « ص ٧٤

المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح وبها تجوز الصناعات والعلوم.(٦٦)

فهذه القوى للنفس ليست فى رتبة واحدة بل أفضلها القوى النفسانية على الاطلاق هى القوة الناطقة.

والنفس واحدة وان تعددت قواها.

وقد عقد الفارابى فى كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» فصلا خاصا بعنوان : «كيف تصير هذه القوى والاجزاء نفسا واحدة؟» وبين فيه ان تلك القوى جميعها مرتبة بحيث تكون كل واحدة منها صورة لما دونها، شبه مادة لما فوقها. قال الفارابى:

«فالغاذية الرئيسية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية والحاسة صورة فى الغاذية والحاسة الرئيسية شبه مادة للمتخيلة. والمتخيلة صورة الحاسة الرئيسية. والمتخيلة الرئيسية مادة للناطقة الرئيسية، والناطقة صورة فى المتخيلة. وليست مادة لقوى أخرى فهى صورة لكل صورة تقدمتها.»(٦٧)

ويتضبح مما تقدم أن تلك القوى النفسية مظاهر مختلفة مترابطة لحقيقة واحدة وهى النفس:

أما الصلة بين النفس والبدن:

فيرى الفارابى – كأفلاطون– ان الصلة بين النفس والبدن كصلة السجين بسجنه. ولكن النفس فى هذه الدنيا تضطره الى مساعدة البدن المادى الذى هو محلها.

وقد أيد رأى أفلاطون حيث اقتنع به وقال:

«وأراد– أى أفلاطون– برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها أن

---

(٦٦) آراء أهل المدينة الفاضلة ص : ٤٨ – ٤٩

(٦٧) آراء اهل المدينة الفاضلة ص : ٥٢

النفس مادامت فى هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذى هو محلها. كأنها تشتاق الى الاستراحة.

فاذا رجعت الى ذاتها فكأنها قد أطلقت من محبس مؤذٍ الى حيزها الملائم المشتاق لها.»(٦٨)

وكان يعتقد أن الصلة بينهما وثيقة. لان قوى النفس الثلاث جعلت لخدمة البدن. وتلك الخدمة راجعة الى خدمة القوى الناطقة حيث قال:

«فالقوة الغاذية التى فى الانسان انما جعلت لخدمة البدن، وجعلت الحاسة والمخيلة لخدمة البدن ولخدمة القوة الناطقة. وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة الى خدمة القوة الناطقة.اذ كان قوام الناطقة أولا بالبدن.»(٦٩)

وهو يرى أن القلب هو سبب التغذية، والنزوع، والحواس سبب لتحصيل المحسوسات. كما أن البدن واستعدادها الخاص سبب لفيض النفس ووجودها.(٧٠)

وكذلك كان يرى أن النفس تصل الى السعادة (التى هى الخير المطلوب لذاته) بأفعال ارادية، بعضها فكرية وبعضها بدنية. حيث قال:

انما تبلغ ذلك بأفعال ما، إدارية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية. وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما، وملكات ما مقدرة محدودة...

والأفعال الارادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الافعال الجميلة والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الافعال هى الفضائل...

(٦٨) كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون الالهى وأرسطو ص٣٥ - ٣٦ (المجموع) (الطبعة الاولى سنة ١٩٠٧)

(٦٩) آراء اهل المدينة الفاضلة ص: ٦٧ الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨

(٧٠) انظر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص: ١٢٧

والافعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور وهى الافعال القبيحة والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الافعال هى النقائض والرذائل والخسائس.»(٧١)

وهذه النصوص التى ذكرناها تعبر عن الصلة القوية بين النفس والبدن.



٦ – رأى ابن سينا :(٧٢)

وقد وصلنا الآن الى بيان رأى فيلسوف يعتبر أكبر ممثل لهذا المذهب. أعنى المذهب القائل بالبعث الروحانى فقط. وهو قد اشتهر عند المتكلمين زعيما لهذا المذهب ولذلك نرى الغزالى وغيره ممن يذهبون الى حقّيّة البعث الجسمانى، يناقشونه مناقشة

---

(٧١) المدينة الفاضلة ص:٦٧

(٧٢) **هو أبو على الحسين بن عبدالله بن الحسن بن على بن سينا،** أوسع أطباء المسلمين شهرة وأبعد فلاسفتهم ذكرا. **وقد اشتهر بلقب « الشيخ الرئيس ابن سينا »** وهو فارسى الأصل. ولد فى قرية أفشنة سنة ٣٧٠ هـ. حفظ القرآن الكريم فى العاشرة من عمره، وأحاط علما بالفقه والنحووجزء من العلوم الدينية.ثم خاض فى دراسة الرياضيات والطبيعيات والمنطق وعلوم ما بعد الطبيعة. وأخذ الطب عن أستاذ مسيحى اسمه « عيسى بن يحى » وكان فى السبعة عشرة من عمره حينما استطاع من شفاع الأمير نوح بن منصور، وطارصيته فى الطب وزاد شهرته فى الفلسفة. وكان سريع الحفظ يحفظ عن ظهر قلبه عددا من الكتب. وكان مكبا على الدراسة. والمطالعة بدون ملل أو ضجر حيث يستثمر كل دقيقة من حياته.

وقد بدأ حياة التأليف فى سن مبكرة وكان سريع التأليف يكتب بالعربية والفارسية. وكم شهدته الليالى عاكفا على التاليف قلمه في يده وقدح الشراب الى جانبه مخافة ان يغلبه النوم حيث يقول : وكنت أرجع الليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدى واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبنى النوم، أو شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب، ربّما تعود اليّ قوتى، ثم ارجع الى القراءة ». **ويقول أيضا** : أنه « كان يقضى النهار عاملا، والليل ساهرا حتى اذا غلب عليه =

عنيفة ويوجهون اليه نقودهم ويحاولون ابطال هذا المذهب بابطال آرائه الخاصة. هذه من ناحية، ومن ناحية أخرى نرى ابن سينا أنه قد عنى بعلم النفس عناية بالغة، وتوسع فى دراستها دراسة واسعة بحيث لا نكاد نجد كتابا من كتبه يخلو من دراسة النفس وطبيعتها والبرهنة على وجودها وخلودها بل نراه لا يكتفى بذلك حيث يخصص لها عدة رسائل ويتعمق فيها تعمقا كبيرا.

= النعاس رأى فى الحلم حلول ما كان يعالجه من مشكلات». وكان يخصص كل فضله من الزمان للمطالعة والكتابة واذا لم يجد وقتا فى النهار يبحث عنه فى الليل حتى أنه لم ينم ليلة بكاملها. وكان يجعل فى السفر أوراقه قبل زاده ومتى تعب يجلس كى يفكر ويكتب. وكان فى السجن يطلب الورق والحبر قبل الخبز والزاد والماء.

وقد اشتغل ابن سينا بالسياسة أيضا وجرب حظه فيها وانتقل من قصر أمير الى قصر آخر حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة فى همذان. وكان يصرف أمور الدولة فى النهار ويجلس للتدريس والكتابة بالليل.

وقد تتلمذ ابن سينا لكتب الفارابى وأخذ كثيرا من آرائه وبسط فلسفته فى مؤلفات ضخمة. وقال صاحب كشف الظنون : ان كتاب الشفاء مأخوذة من كتاب «التعليم الثاني» للفارابى. وكان نصيب كتبه من البقاء والشهرة أكثر من كتب الفارابى. وله مؤلفات كثيرة يقرب عن مائة أشهرها: **«كتاب الشفاء فى الحكمة»** وهى موسوعة ضخمة فى ثمانية عشر مجلدا وما وصل الينا نسخ عديدة . **وكتاب «النجاة»** : وهو مختصر الشفاء ، **وكتاب «الاشارات والتنبيهات»** وهو آخر ما صنف فى الحكمة وأوجزه. وكتاب **«الحكمة المشرقية»** : وهو خاص بفلسفة الشرقيين. وكتاب **«القانون فى الطب»** الذى خلد اسمه فى أوربا .**«ورسالة أضحوية فى أمر المعاد» . التى هى من أهم المراجع فى بيان آرائه فى البعث**. وأخيرا توفى فى همدان سنة ٤٢٨ هـ عن ثمانية وخمسين عاما.

(انظر كتب التراجيم العربية وتاريخ الفلسفة العربية وترجمة تاريخ الفلسفة فى الاسلام. تأليف «دى بور».)

وذلك غير خاف على دارسى كتب هذا الفيلسوف الاسلامى العظيم.

ولذلك كله سنعتنى بتوضيح آرائه فى النفس الانسانية، وطبيعتها واثبات وجودها وخلودها وأحوالها بعد الموت، والصلة بينها وبين البدن كى يظهر بذلك معالم هذا المذهب. لأن فى شرح آرائه باهتمام، شرح وتوضيح لهذا المذهب الى حد بعيد.

وقبل الاندفاع فى بيان آرائه في النفس الانسانية وما يتعلق بها من الموضوعات يحسن بنا بيان ما يراه فى :

حقيقة الانسان:

نرى ابن سينا يذهب كأفلاطون الى ثنائية الانسان، حيث يرى فيه جوهرا ماديا وجوهرا روحيا: فالبدن مادته، والنفس صورته الجوهرية. والانسان فى الحقيقة هو نفسه. وهى الآنية الثابتة من الانسان.

أما بدنه وما يكوّن جسمه المادى فهو – وان كان جزءا من هويته وتشخصه – ليس داخلا في حقيقته وانيّته – وغير داخل فى المعنى المعتبر من الانسان.

وقد عقد ابن سينا فى «**رسالة أضحوية فى أمر المعاد**» فصلا خاصا لتوضيح هذه الفكرة ننقل هنا بعض تلك النصوص لأهميته .قال :(٧٣)

«الفصل الرابع: فى الإنّيّة الثابتة من الانسان:

الانسان اذا بدا له أن يتأمل في الشئ الذى لاجله يقال له «هو» ويقول بنفسه «أنا». يخيل له أن ذلك بدنه وجسده.

ثم اذا فكر أو أبصر علم أن يده، ورجله ، وأضلاعه ، وسائر أجزائه الظاهرة، لو لم يكن له من بدنه، لم يبطل ذلك المعنى الذى اليه يشير. ومنه عرف ان هذه الاجزاء من

---

(٧٣) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص : ٩٤ – ٩٥ تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبع – دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩ .

بدنه، غير داخلة فى هذا المعنى منه، حتى يبلغ الى الأعضاء الرئيسية كالدماغ والقلب والكبد، وما جرى مجراها. فكثير منها عند مفارقته لا يبطل هذه الحقيقة منه دفعة، بل عسى بعد مدة قليلة، أو كثيرة، ويبقى القلب والدماغ.

أما الدماغ: فقد يحتمل أن يفارقه جزء منه، ويكون ذلك المعنى ثابتا منه.

وأما القلب: فلا يمكن ذلك فيه، فى الوجود، ولكن فى الوهم. لأنه قد يعلم الانسان: ان آنيته التى نتكلم عليها موجودة، ويجوز أن لا يعلم حينئذ ان له قلبا، وانه كيف هو، وما هو، واين هو.

وكثير من الناس ممن لم ير القلب، يقر به ويعتقده سماعا، لا بداهة، ويظنه المعدة.(٧٤)

ومن المحال أن يكون الشئ واحدا، ويعلم ويجهل معا. وأن يكون جزء من ذلك الواحد داخلا فى حقيقته التى له، ثم يعلم ذلك الواحد دونه.

فقد تقرر من هذا وصح : أن البدن بالكلية غير داخل فى المعنى المعتبر من الانسان. بل عسى أن يكون محلا له أو مقوّما أو مسكنا، على أنه غيره... الا أن الانسان ألفه، وكثر احساس له، واشتد اتحاده به، وحتى ظن أنه هو، فشق عليه مفارقته، اذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الخارجات عنه. على سبيل الالف.

وأما فى الحقيقة، فان الانسان أو الشئ المعتبر من الانسان فهو ذاته بالحقيقة ... وهو الشئ الذى يُعلم منه انه هو، هو النفس ضرورة.

وبعد ما أكد بهذه العبارة ان حقيقة الانسان، والانية الثابتة فيه والشئ المعتبر منه هو نفسه بين ان الخيرات والشرور واللذات والآلام الواصلة الى البدن ليست للانسان

---

(٧٤) هذا الكلام يحكى لنا الظن الموجود فى زمانه، ولكن قد لا يوجد فى زماننا من يظن ان القلب هو المعدة.

بالحقيقة بل لأجل ما يشتركه فيه. أى لأجل الشركة مع البدن. لأن البدن وما تصل اليه من الميزات والشرور خارجة عن حقيقة الانسان، وفقدان تلك يكون كمن فقد اللذات، والآلام الموجودة فى اخوانه وآلافه.

وأما اللذات والآلام الخاصة للنفس الواصلة اليها مباشرة فهى له بالحقيقة وإذا وصلت اليها كان هو (أى الانسان) الملتذ والمتألم حقيقة. ثم يقول، هذه هى له فى السعاد. لكن استيلاء بدنه على نفسه أنسى الانسان نفسه فظن غيره (يعنى بدنه) أنه هو. **يقول ابن سينا فى ذلك:**

«.... فاذا توهم الانسان: ان هذه الانية منه، قد تجردت عن هذه البدنية، وفقد انواعا من اللذة والألم، كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة فى أخوانه وآلافه.

واذا نالته آلام، ولذات خاصة به(٧٥) كان حينئذ هو المتلذ والمتألم بالحقيقة وهذا له فى المعاد. الا أن استيلاء بدنه على نفسه، وتخيل بدنه اليه انه هويته أنسى الانسان نفسه. فظن غيره(٧٦): انه هو. وظن خيراته وشروره أنها خيراته وشرور ذاته. وظن أنه اذا خلا من تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير والشر بالاطلاق. فظن أنه لا سعادة له، اذا لم يكن له اللذة الجسمانية ولا شقاوة له اذا لم يكن له الألم الجسمانى.»

ثم اشار الى أن ذلك وهم يجب ازالته عن النفوس وقال(٧٧):

«ولم يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة، وفى أول الخطاب فاضطر واضعوا الشرائع، في الترغيب فى الثواب، والترهيب بالعقاب الى أن قالوا:

---

(٧٥) أى خاصة لذاته وبنيته التى هى نفسه في الحقيقة كما نص عليه آنفا.

(٧٦) والمراد من الغير هنا: هو البدن

(٧٧) نفس المرجع ص ٩٧

« ان السعادة الأخروية باللذة الحسية، والشقاوة الاخروية بالألم الحسى » **ثم قال:** « والغرض فى هذا الفصل، هو تنزيه النفوس الحكيمة عن أفساد هذا الخاطر المذكور إياها، وتصوير الوهم فيهم، انهم اذا لم يكونوا فى الدار الآخرة أجساما، وعلى هذه الصورة، وفقدوا أبدانهم فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم يأعيانهم المثابين والمعاقبين. »

ثم ختم هذا الفصل بما يأتى:

« .. فاذا قررنا : أنا نحن نفوسنا وصحّحْنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا ظهر من ذلك:

انا في الحياة الآخرة لا نكون استحلنا أشياء أخرى ، بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا. فنحن فى الحالين(٧٨) جميعا نحن بأعبائنا(٧٩) لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءا مما نحن الآن هو. »(٨٠)

ويقول فى موضع آخر:

« فالحقيقة من ذات الانسان،مفارق جوهر بنفسه. »(٨١) أى جوهر قائم بنفسه. كل هذه النصوص تدل على أنه يرى ان حقيقة الانسان وذاته هى نفسه.

بعد هذا الكلام الواضح فى حقيقة الانسان والإنية الثابتة المعتبرة منه ننتقل الى بيان رأيه فى:

---

(٧٨) اى فى هذه الدنيا والحياة الآخرة.

(٧٩) والظاهر انه يعنى من **الأعيان** حقيقة الانسان وهى نفوسنا فى نظره كما بان ذلك من النصوص السابقة.

(٨٠) نفس المرجع ص : ٩٧ .

(٨١) نفس المرجع ص : ١٠٨

النفس الانسانية:

يعتقد ابن سينا ان النفس الانسانية جوهر روحى بسيط مغاير للبدن ومستقل عنه. تقوم بأمره وتدبيره كما يقوم الربان بأمر السفينة وتدبيرها.

وقد رأى بأن المنهج القويم هو، إثبات وجود الشئ أولا، والتحدث عن حقيقته وما يتعلق به من موضوعات ثانيا. ولذلك نراه قبل أن يحدد النفس ويتحدث عن حقيقتها وقواها ووظائفها يبدأ بالبرهنة على وجودها ومغايرتها للبدن للباعث المنهجى المذكور. **وهو يقول فى ذلك:**

«من رام وصف شئ من الاشياء قبل ان يتقدم فيثبت إنيته (أى وجوده) فهو معذور عند الحكماء ممن زاغ محجة الايضاح. فواجب علينا اذن ان نتجرد أولا لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة، وايضاح القول فيها.»(٨٢)

وله باعث آخر فى ذلك هو : أنه أراد أن يتصدى على من ذهب الى انكار وجود النفس أو جعلها عرضا من أعراض الجسد. وقد اتخذ فى نفس الوقت البرهنة على وجود النفس سبيلا فى بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن.

ويتلخص أهم براهينه على وجود النفس فيما يلى:

أولا– البرهان الطبيعي :

يرى ابن سينا أن التحريك والادراك من أخص الخواص بالنفس الانسانية. وقد أقام البرهان على بيان كيفية الادراك وامتياز المدرك عن غير المدرك وعلى التفرقة بين نوعين من الحركة. هما الحركة القسرية، والحركة الارادية.

والقسرية تصدر عن محرك خارجي يحركه. وهى ناتجة عن سبب خارجي.

(٨٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص : ٥٠ من كتاب «أحوال النفس» وثلاث رسائل له» تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى سنة ١٩٥٢ ط: دار إحياء الكتب العربية.

أما الارادية أى غير القسرية فلها أنواع: فمنهاما يحدث على مقتضى الطبيعة كحركة الانسان بطبع عنصره الثقيل الى اسفل او كسقوط حجر من اعلى الى أسفل.

ومنها ما يحدث ضد مقتضى عنصره الطبيعي، كالانسان الذى يمشى على وجه الارض مع ان ثقل جسمه يدعوه الى السكون أو الطائر الثقيل الذى يلحق فى الجو بدل أن يسقط الى مقره فوق سطح الارض. فواضح أن للحركتينْ علتينْ، وانهما مختلفتينْ:

أحدهما تسمى طبيعية. واما هذه الحركة الثانية المضادة للطبيعة فهى تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك.

وذلك المحرك يسمى نفسا.(٨٣)

وكذلك: «انا نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالارادة، بل نشاهد أجساما تتغذي وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لها بجسميتها فبقى أن تكون فى ذواتها مبادئ لذلك، غير جسميتها. والشئ الذى يصدر عنه هذه الافعال.. فانما نسميه نفسا.»(٨٤)

وأما دلالة الادراك على أن للمدرك قوة خاصة به:

«فلأن الأجسام توجد مشتركة فى أنها أجسام، ومفترقة فى أنها إدراكة. فبين بالتدبير الاول ان الادراك لن يفترق عنها بذاتها، بل بقوى محمولة فيها.»(٨٥)

وهذه القوى الخاصة للكائنات المدركة التى تمتاز بها الكائنات غير المدركة هى النفس. **وبذلك قد أثبتت وجود النفس ومغايرتها للجسد.**

---

(٨٣) نفس المرجع ص: ١٥٠ – ١٥١. وراجع ايضا «فى الفلسفة الاسلامية» للدكتور ابراهيم مدكور ص ٢

(٨٤) ابن سينا: الشفاء: ج١ ص: ٢٧٩ (طبعة طهران) وانظر الاشارات والتنبيهات أيضا قسم الثانى ص: ٣٢١ – ٣٢٣).

(٨٥) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية ص: ١٥١ تحقيق الدكتور الاهوانى

ثانيا: برهان الاستمرار:

هذا البرهان يقوم على المقارنة بين النفس والبدن، واظهار الفرق بين طبيعتهما لان البدن دائما فى تغير وتبدل وزيادة ونقصان حيث لا يستقر على حال، فى حين **أن النفس ثابتة لا تتغير، باقية لا تتبدل لانك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك.** يقول ابن سينا: «تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك. فانت اذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك. وبدنك وأجزاؤه ليس ثايتا مستمرا، بل هو دائما فى التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه... ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من رُبعْ بدنه. فتعلم نفسك ان فى مدة عشرين سنة لم يبقى شئ من أجزاء بدنك، وانت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل فى جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة.»(٨٦)

ثالثا- برهان وحدة النفس وبرهان «الأنا»

يتلخص هذا البرهان فى أن الأنسان أثناء تحدثه عن نفسه أو تخاطبه لغيره يعنى دائما نفسه. فى حين أنه قد يكون غافلا عن بدنه وجميع أجزائه. وذلك برهان على أن ذات الانسان والذى يشير اليه بـ «أنا» مغاير للبدن وأجزائه.

يقول ابن سينا:

«ان الانسان اذا كان منهمكا فى أمر من الأمور فانه يستحضر ذاته حتى أنه يقول: انى فعلت كذا أو فعلت كذا، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه.

---

(٨٦) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص : ١٨٣ - ١٨٤ «أحوال النفس» وثلاث رسائل له تحيقيق الدكتور الآعوانى سنة ١٩٥٢ .

والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه. فذات الانسان مغايرة للبدن (٨٧)

رابعا: برهان الرجل الطائر او المعلق فى الفضاء:

هذا أشهر براهينه على وجود النفس ومغايرتها للبدن وأروعها خيالا وابتكارا.

يقول ابن سينا:

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة كاملا، ولكنه حجب بصره « عن مشاهدة الخارجات، وخُلق يهوِى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته؟ ولاشك فى اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا قطئا من أحشائه، ولا قلبا، ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا، ولو أنه أمكنه فى تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته. وأنت تعلم ان المثبت غير الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقر به. فاذن للذات التى أثبت بوجودها خاصية على انها هو عينه (أى الانسان بعينه) غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت ».

---

(٨٧) نفس المرجع ص: ١٨٤ وانظر ايضا كتاب الشفاء ج ١ ص: ٣٤٠ — ٣٤٦
ويقول ايضا:

«ان الانسان يقول «أدركت الشئ الفلانى ببصرى فاشتهيته، أو غضبت منه وكذا يقول: أخذت بيدى، ومشيت برجلى، وتكلمت بلسانى، وسمعت بإذنى، وتفكرت فى كذا وتوهمته ،تخيلته. فنحن نعلم بالضرورة انه ليس شئ من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الادراكات والافعال، فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالبصر ولا يمش، باليد ولا يأخذ بالرجل، ففيه شئ مجمع لجميع الادراكات والافاعيل الالهية. فاذن الانسان الذى يشير الى نفسه بـ «انا» مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شئ وراء البدن.« (نفس المرجعين).

ولاشك فى أن هذا الفرص البديع الذى فرضه ابن سينا وما وصل اليه من «أنه موجود» صحيح. لان الانسان فى اى وضع من الأوضاع وبقطع النظر عن أي نوع من المعارف بأعضاء جسمه أو غيره يشعر بأنه موجود. وان ذلك الموجود ليس يده ولا رجله ولا قلبه ولا دماغه بل هو شئ آخر مغاير لهذه الاعضاء منفردا أو مجتمعا. **وذلك الشئ الموجود هو ذاته وهو نفسه.** وبعد ما اثبت ابن سينا بهذه البراهين وجود النفس وانها مغايرة للبدن شرع فيى حدها ، وبيان حقيقتها وخصائصها وصلتها بالبدن.(٨٨)

حقيقة النفس وتحديدها:

يرى ابن سينا أن النفس الانسانية جوهر روحانى قائم بذاته، مفارق للبدن مغاير له. حيث قال:

«.... **النفس الناطقة** (أى الخاصة للانسان) جوهر قائم بذاته غير منطبع فى بدن الانسان، ولا فى غيره من الاجسام بل هو مفارق للمواد والاجسام، مجرد عنها».(٨٩)

وقد عبر عنها باسماء مختلفة، فيها اشارة الى روحانيتها وكونها سرا إلهيا ونورا مدبرا. يقول فى مقدمة احدى رسائله:

«اعلم ان الانسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة إدراكه للمعقولات تسمى تارة نفسا ناطقا، وتارة نفسا مطمئنا، وتارة نفسا مقدسة، وتارة روحا روحانيا، وتارة روحا أمريا...وتارة إلهيا ، وتارة نورا مدبرا....»(٩٠)

---

(٨٨) ابن سينا : كتاب الشفاء ج:١ ص : ٢٨١ (طبعة طهران)

والاشارات والتنبيهات : القسم الثانى : ٣١٩ - ٣٢٠ تحقيق الدكتور سليمان دنيا. (دار المعارف سنة ١٩٥٧)

(٨٩) ابن سينا : رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ص :٢ وص : ١٩٦ من مجموع الرسائل من كتاب أحوال النفس وثلاث رسائل له تحقيق الدكتور الأهوانى سنة ١٩٥٢ .

(٩٠) نفس المرجع ج : ١ ص : ١٩٥ من مجموع رسائل له) تحقيق الأهوانى.

يقول فى موقع آخر:

« ... من المعلوم البين، أن النفس الناطقة مدركة ثم جوهرها أفضل عن جو
القوى الأخرى لأنها بسيطة على الاطلاق ، ومفارقة للمادة كل الإفتراق. »(٩١) ه
وقد تطور فكرة ابن سينا عن النفس:

(١) وفى بداية أمره جدّها:

(متأثرا برأى أرسطو) **بأنها صورة الجسم.**

لأن الانسان جسم طبيعى. وكل جسم طبيعى مركب من مادة وصورة. (فالم
مجرد استعداد للوجود . أى هى جزء منه لكنه بالقوة ، والصورة عامل تحول وتأثر
هى جزء آخر منه لكنه بالفعل.) فالانسان مكون من مادة وهى البدن، وصورة البا
وهى النفس. فالنفس اذن صورة الجسم.

ولما كانت الصور كلها كمالات أولية– من حيث أن وجود الأشياء لا يكتمل
بها– **فالنفس كمال أول لجسم طبيعى آلى.**أى أنها ليست كمالا أوليا للاجس
الصناعية التى تشتمل على آلات وأعضاء ذى وظائف . كما لا تشتمل على بعض
الانواع من الاجسام الطبيعية كالنار والهواء والتراب لنفس السبب.(٩٢)

هذا هو حد النفس كجنس.

وبعد ذلك يبين لنا ان للنفس ثلاثة أنواع:

أحدها : النفس النباتية . ويعرفها بأنها:

« كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد، ويربو ويغتذى.

---

(٩١) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١٥ تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

(٩٢) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص : ٢٧٨ – ٢٨٠ ومبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٢
١٥٣ الى ١٥٣ (من أحوال النفس وثلاث رسائل له) تحقيق الدكتور الأهوانى.

والثاني: النفس الحيوانية وهى: كما أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالارادة.

والثالث: النفس الانسانية (او الناطقة) وهى:

كما اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، **ومن جهة ما يفعل الافعال ويُدرك الامور الكلية**»(٩٣)

ثم تطور هذه الفكرة عن النفس الى فكرة أخرى أوضح وأنفع:

لانه رأى أن التعريف السابق للنفس الذى أخذه من أرسطو لا يفسر لنا النفس من حيث هى وانه فى الواقع ليس بيانا لطبيعتها وانما هو تعريف لها من ناحية صلتها بالجسم. وهو لا يتمشى مع آرائه الأخرى عنها أعنى استقلالها وبقائها بعد فساد البدن ومغايرتها له..

وقبل الانتقال الى بيان فكرته الجديدة عن النفس يجدر بنا ان نشير هنا الى ان ابن سينا لم يرد بتعريفه السابق للنفس كل ما أراده أرسطو، بل كان حريصا على اظهار الفرق بينه وبين أرسطو لان الكمال عند أرسطومرادف للصورة التى لا يمكن ان توجد بدون المادة وهى تتحد بها جوهريا بحيث لا تنفك احداهما عن الأخرى بحال من الأحوال..

اما ابن سينا فانه يؤكد انه وان كانت «كل صورة كمال فليس كل كمال صورة، فان الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة والصورة التى هى فى المادة وهى الصورة المنطبقة فيها القائمة بها(٩٤)».

اذن فالنفس وان كانت صورة للجسم لكنها مفارقة عنه بهذا المعنى..

---

(٩٣) ابن سينا النجاة القسم الثانى ص ١٥٨ ج ١ الكردى. القاهرة...

(٩٤) ابن سينا: الشفاء ج ١ ص ٢٧٩.

(ب) النفس جوهر قائم بذاته:

ولما ادرك ابن سينا ما فى هذا التعريف من نقص حيث لاحظ انه لا يبين لنا طبيعة النفس وماهيتها حاول ان يضع لها حدا جديدا يوضع طبيعتها الذاتى. وقال:

ان النفس جوهر مستقل قائم بذاته..

هذا المعنى كان واضحا من الأدلة السابقة على وجود النفس. لأن كل واحد منها يثبت حقيقة مغايرة للجسم متمايزة عنه كل التميز وهى النفس..

ولاشك فى أن اثبات مغايرة النفس للجسم تتنافس مع القول بأن النفس صورة الجسم ولذلك قال بانها جوهر قائم بذاته، مستقل عن البدن..

وقد أقام على جوهرية النفس الناطقة ادلة كثيرة فى كتبه المختلفة نكتفى هنا بذكر أهمها وأوضحها دلالة على المطلوب علاوة على ما سبق..(٩٥)

اولا: يُلاحظ ان الجوهر والعرض شيئان متقابلان ، بل هما متناقضان لان كل ما ليس بجوهر عرض . فإذا أثبتنا أن النفس الانسانية ليست عرضا أثبتنا تبعا لذلك كونها جوهرا..

بيان ذلك : ان النفس مستقلة كل الاستقلال عن الجسم، أما الجسم فهو يحتاج دائما اليها فى حين انها لا تحتاج إليه أبداً.. لأن الجسم لا يتعين ولا يتحدد إلا ان اتصلت به نفس خاصة بينما النفس هى هى دائما سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به ولا يوجد جسم بلا نفس لانها مصدر حياته وحركته أما النفس فهى تعيش بمعزل عن الجسم . ويدل على ذلك انها متى انفصلت عنه تغير وانحل بينما تصعد النفس بعد انفصالها عن البدن الى العالم العلوى وتحيا حياة كلها بهجة وسعادة ولا يتحقق ذلك الا

(٩٥) انظر الادلة الدالة على وجود النفس التى تدل على جوهرتها ايضا...

اذا كانت جوهرا مستقلا فالنفس اذن جوهر مستقل قائم بذاته ليس عرضا من اعراض الجسم(٩٦).

ثانيا: هذا البرهان يتلخص فيما يلى:

النفس الناطقة (الانسانية) هى التى تقوم بتجريد صور المعقولات من الشخصيات الجزئية كالكم المحدود والأين والوضع وغيرها. فهذه الصور المعقولة هل تكون هى مجردة حال قيامها فى الجوهر العاقل! وفى الوجود الخارجى؟ الاحتمال الثانى باطل لا محالة واذن فلم يبق الا انها تكون مجردة حال قيامها فى النفس العاقل ومعنى كونها مجردة انها خالية من الكم المحدود والوضع بحيث لا يمكن اليها الاشارة الحسية ولا يجرى فيها انقسام او ما فيه اشبه ذلك اذن لا يمكن أن تقوم بجسم ويكون الحامل لها جوهرا مفارقا..(٩٧)

ثالثا: هذا البرهان يقوم على ان الادراك وتصور المعقولات لا يمكن ان يقوم بها الجسم بذاته. والا للزم ان يقوم بها كل ما هو يشترك فى الجسمية. «فإذن إنما توصف الأجسام الحيوانية بأنها تتصور المعقولات بقوى خاصة موضوعة فيها.وهذه القوى ان كانت تتصور بذاتها مشاركة الجسم فاذن هى بذاتها صالحة لان تكون محلا للصور العقلية وما هذا وصفه فهو جوهر.»

ثم بيّن ان هذه القوى تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم لان كل مدرك بمشاركة الجسم اذا تكررت عليه المدركات الشاقة تضعف قوته وقد تفسد. ولذلك تضعف القوة المبصرة اذا أصرت فى النظر الى الشمس، والقوة السامية اذا تكررت وصول الاصوات القوية اليها فى حين ان القوة المدركة للمعقولات تقوى كلما أدركت

(٩٦) انظر نفس المصدر ج ١ ص ٢٨٥ .

(٩٧) ابن سينا : النجاة : القسم الثانى ١٧٧ ج ١ ط : الكردى القاهرة سنة ١٩٣٨ .

المعقولات الشاقة. فاذن انها لا تُدرك المعقولات بمشاركة الجسم بل تُدركها بذاتها. وكل قوة مدركة بذاتها جوهر اذن فالنفس جوهر قائم بذاته(٩٨)..

وغير ذلك من البراهين المتشابهة التي يذكرها ابن سينا فى كتبه المختلفة حيث توصل بها الى اثبات جوهرية النفس واستقلالها عن البدن..

وله أدلة أخرى يقيمها فى اثبات ان النفس الناطقة ليس جوهرا فقط بل جوهرا روحانيا. تلك الادلة التى سنذكر أهمها بعد قليل تتضمن جوهرية النفس ولذلك تدل فى نفس الوقت على جوهريتها ايضا..

وقبل ان ننتقل الى بيان رأيه فى روحانية النفس يحسن لنا ان نشير الى ان الظاهر ممّا ذكرنا ان ابن سينا قد تأثر تأثرا قويا برأى أفلاطون الذى قال بجوهرية النفس كما تأثر برأى أرسطو الذى يقول بأنها صورة الجسم..

ولذلك حاول– ولوكان فترة من الزمن– ان يوفق بين هذين الرأيين حيث جمع بين أراء كل من أفلاطون وأرسطو فى طبيعة النفس فقال كالأول أنها جوهر بذاته، مخالف للبدن، كما هو واضح من أدلته السابقة على وجود النفس وجوهريته..

وقال كالثانى انها كمال للجسم وصورة من حيث صلتها به..

اذن فالنفس فى نظره فى آن واحد جوهر وصورة : جوهر فى ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم..(٩٩)

ولعل اطلاق أرسطو كلمة الجوهر على المادة تارة وعلى الصورة اخرى وعليهما معا مرة ثالثة، وتسميته عقول الأفلاك بصور جوهرية مما سهل له هذا الجمع والتوفيق.

---

(٩٨) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٧٤ تحقيق الدكتور الاهوانى..

(٩٩) ابن سينا : الشفاء : ج ١ ص ٢٧٩ وانظر ايضا « فى الفلسفة الاسلامية » للدكتور ابراهيم مدكور ص ٢٠١ والنفس والعقل « للدكتور محمود قاسم ص ٩٢ ..

ولكن لا يخفى ما فى هذا التوفيق من تناقض لان النفس اذا كانت جوهرا مستقلا قائما بذاته فلا يمكن ان تكون صورة للجسم ايضا لأن القول بأن للصورة وجودا مستقلا عن مادتها لا يتفق مع المنطق السليم..

ولذلك قد أحس ابن سينا بهذا الضعف وحاول ان يتخلص منه. واخيرا خلّص الى تفكيره الخاص وقرر فى كتابه « الاشارة والتنبيهات » - الذى ألفه فى أيامه الأخيرة من عمره وأودع فيه آراءه الخاصة التى تظهر فيها استقلاله وشخصيته- **قرر أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته ولم يُشر فى هذا الكتاب قط الى أنها صورة..**

اما فى الشفاء وملخصه « النجاة » الذى يجارى فيهما المشّائين عامة ويذكر فيهما ما ارتضاه من آراء أرسطو خاصة فنراه يقول « ان النفس كمال وصورة للجسم » تارة و« جوهر قائم وصورة للجسم » فى آن واحد تارة أخرى ويقيم على روحانيتها أدلة عدة مرة ثالثة..!

جـ - النفس جوهر روحانى قائم بذاته :

هذا هو التعريف المعتمد الذى انتهى اليه ابن سيناء فى كتبه الخاصة وقد ضعف جهوده لاثبات ذلك بالادلة المتنوعة واستعان فيه ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية وملاحظاته القائمة على بعض الظواهر النفسية. لأن القول فى تعريف النفس بأنها جوهر لا يميزها عن الجواهر الأخرى فلابد من ان يُضاف الى هذا الجنس فصل خاص لها يميزها عن غيرها وذلك الفصل هو **روحانيتها**..

قال فى إحدى رسائله:

« ... انه (أى ذات الانسان) غير جسم ولا جسمانى بل هو جوهر روحانى فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة فى اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير ملكا من ملائكته فى سعادة لا نهاية لها. وهذا هو مذهب الحكماء الالهيين

والعلماء الربانيين ووافقهم فى ذلك جماعة من أرباب الرياضة واصحاب المكاشفة... ولنا فى صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين.»(١٠٠)

ثم ذكر ثلاث براهين. وقد ذكرناها فيما مضى كدليلين على وجود النفس ومغايرتها للبدن تحت عنوان: «**ثانيا** برهان الاستمرار **ثالثا** : برهان وحدة النفس وبرهان انا بما» يدل على انه اعتبر ذلك دليلا على روحانيتها ايضا. بل نص فى نهاية البرهان الثالث على انها ليست جسما ولا جسمانيا بل جوهرا روحانيا ونورا فائضا على هذا الجسم يقول ابن سينا فى ذلك:

«ان هذا الشئ الذى انه هوية الانسان، ومغاير لهذه الجثة لا يمكن ان يكون جسما ولا جسمانيا لانه:

لو كان كذلك لكان ايضا منحلا سيالا قابلا للسكون والفساد بمنزلة هذا البدن، فلم يكن باقيا من اول عمره الى آخره فهو اذن جوهر فرد روحانى بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى. والى هذا المعنى أُشير فى الكتاب الآلهى (القرآن الكريم) بقوله تعالى:

(فإذا سَوَّيتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)..

فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الانسى مستعدا لان تتعلق به النفس الناطقة. وقوله (من روحى) إضافة لها الى نفسه لكونها جوهرا روحانيا غير جسم ولا جسمانى..(١٠١)

وله أدلة أخرى نذكر أهمها:

---

(١٠٠) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٢ تحقيق الدكتور الاهوانى سنة ١٩٥٢ ..

(١٠١) نفس المرجع ص١٨٤ – ١٨٥ .

منها: برهان إدراك المعقولات والمعانى الكلية التى قد أثبت بها جوهرية النفس حيث يرى:(١٠٢)

ان الجوهر الذى يُدرك المعقولات والمعانى الكلية ويشتمل عليها لا يمكن ان يكون جسما ولا قائما بجسم لان هذا الادراك ليس من خواص الجسم لان الصور المعقولة:

«اذا وجدتْ فى العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع اليها إشارة تجزؤ ان انقسام او شئ مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن أن تكون فى جسم»(١٠٣). بيان ذلك:

انه لو كانت النفس جسما ماديا لزم ان تحل المعقولات التى تُدركها فى مكان مادى... وهو محال...

لانها شغلت حيزا فان هذا الحيز (أى المكان) لا يخلو من أحد أمرين :

إما أن يكون قابلا للقسمة ، أولاً.

الإحتمال الثانى باطل. لأن النفس تكون فقط حينئذ جسما لا يقبل القسمة أى جوهرا فردا وتشبه النقطة الهندسية التى لا تقبل القسمة ولا توجد وجودا ذاتيا والتى لا تصلح ان تكون محلا لشئ من الاشياء. اذن فلو كانت النفس جسما لا يقبل القسمة لما صح أن تكون موضعا للمعقولات..

اذن لم يبق إلا أن تكون المعقولات حالة فى مكان قابل للقسمة. وهذا يستلزم أن تكون المعقولات أو المعانى الكلية قابلة للقسمة تبعا لحيّزها (أى مكانها) فتصير شكلا هندسيا او كميات عددية بدل ان تكون فكرة عقلية. وذلك باطل بداهة..واذا قلنا بقسمة الحال فى المحل فاما ان يكون مكونا من أجزاء مكررة متشابهة او غي متشابهة لكن كلا الفرضين محال:

---

(١٠٢) انظر الدليل الثانى المذكور على جوهرية النفس ص : ١٨٧ والنجاة: ص : ١٧٧ .

(١٠٣) ابن سينا : النجاة القسم الثانى ص ١٧٧ .

لان الفرض الأول يستلزم ان يتكون الكلى المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر وهو باطل.

والفرض الثانى يستلزم ان يكون الكلى قابلا للقسمة الى مالا نهاية لأن شأنه يكون كشأن الجسم الذى حل فيه ومعلوم ان الكليات قابلة للقسمة الى نهاية كانقسامها الى أجناس وأنواع مثلا فى حين أنها تبعا للحيز الذى تشغله يمكن تقسيمها عقلا الى مالا نهاية ولا شك ان هذا تناقض باطل..

ثم ان هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال من الأحوال . فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟..

فاذا بطل كل هذه الاحتمالات ثبت ان : ....الجوهر الذى تحل فيه الصورة العقلية الكلية (أى المعقولات) جوهر روحانى غير موصوف بصفات الاجسام وهو الذى نسميه بالنفس الناطقة»(١٠٤)

هذا أعنف دليل على روحانية النفس الناطقة الذى أظهر فيه قدرة جدلية فائقة...

ومنها : الاستدلال على روحانيتها بملاحظة آثارها وظائفها:

(أ) يلاحظ ان من أهم وظائف النفس الادراك. فان النفس تُدرك الكليات وتُدرك ذاتها وتدرك انها تدرك. وهذا الادراك يحصل لها مباشرة وبلا واسطة. **بيان ذلك:**

لو كانت النفس تُدرك المدركات بآلة جسدية لانعدم كل ذلك بانعدام آلتها وما

---

(١٠٤) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٧٤ وما قبله تحقيق الدكتور الاهوانى النجاة: القسم الثانى ص ١٧٤ - ١٧٧ الاشارات «شرحه لنصيرالدين الطوسى القسم الثانى ص ٣٧٦ - ٣٨٣ تحقيق الدكتور سليما ن دنيا (دار المعارف) وانظر ايضا فى النفس والعقل للدكتور محمود قاسم ص ٨٦ - ٨٨ .

استطاعت ان تُدرك نفسها ولا قادرة بادراكها نفسها بل ما استطاعت ايضا أن تُدرك الآلة التى تستخدمها (فرضا) اذن فهى تدرك كل ذلك بنفسها وبلا واسطة والجوهر الذى هذا شأنه لا يكون جسما ولا جسمانيا بل يكون جوهرا روحيا..

ولتوضيح ذلك يُقارن الادراكات العقلية بالادراكات الحسية والخيالية ويقول:

«... على أنه لا يجوز ان يُدرك المدركات لآلة هى آلته فى الإدراك ولهذا كان الحس إنما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه . وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته... »(١٠٥)

وإذن النفس الناطقة التى تُدرك المعقولات وذاتها بلا آلته هى من طبيعة أخرى غير طبيعية هذه القوى الجسمانية..(١٠٦)

(ب) ومن الظواهر النفسية التى تدل على روحانيتها:

ان الاستمرار فى العمل والامعان فى المحسوسات الشاقة تضعف الآلات الجسدية وربما تُفسدها فى حين ان الأمر فى القوة العقلية (التى هى من قوى النفس الانسانية) بعكس ذلك فانها كلّما أدركتْ المعقولات الشاقة وقامت بوظائفها قويت وازدادت نضجا وقدرة حل المسائل المعقدة..

وما يبدو من التعب أحيانا راجع الى ما يتصل بها من ظروف عضوية »(١٠٧)

---

(١٠٥) ابن سينا : النجاة : القسم الثانى ص ١٧٩ .

(١٠٦) انظر نفس المرجع ص ١٧٨ - ١٧٩ ومبحث عن القوى النفسانيه ص ١٧٤ وانظر ايضا فى الفسلفة الاسلامية للدكتور مدكور ص ٢٠٦ .

(١٠٧) يقول ابن سينا فى ذلك :

«... كما فى الحس فان المحسوسات الشاقة المتكررة تُضعفه وربما أفسدتْه كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع. وعند ادراك القوى لا يقوى على إدراك الضعيف ، فان المبصر ضوءا عظيما لا يُبصر مدة ولا عقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا =

(جـ) ومن الظواهر النفسية التى تدل على المطلوب:

ان الجسم وأعضاءه تضعف تبعا لتقدم السن حيث تأخذ فى الذبول والتنقص وذلك بعد سن الأربعين عادة فى حين أن الأمر فى القوة العقلية التى هى من قوى النفس الانسانية على عكس ذلك لأنها فى الغالب لا تكتمل إلا بعد هذه السن.(١٠٨)

ثم بين ان ما يبدو من نسيان أو خطأ أو ضعف فى التفكير اثناء الشيخوخة فمصدره ليس إلا مؤثرات جسمية لأن النفس لها مهمتان متباينتان متعاكستان تقريبا هما تدبير البدن والقيام بالتفكير والتعقل. وكثيرا مالا توفق فى الجمع بينهما لأن الحس يحول دونها فى النظر والتأمل . ويتبين من هذا أن السبب فى التفكير لدى الشيخ او المريض هو ان النفس قد شغلت بمهمتها الجسدية بدليل عودة قوته حين زوال المرض.(١٠٩)

هذه هى أهم براهين ابن سينا على روحانية النفس الانسانية . فقوله بروحانية النفس الناطقة يعتبر المرحلة الأخيرة التى انتهى اليه، والرأى الأخير الذى ارتضى به واستقر عليه..

وبالاجمال أثبت ابن سينا بالأدلة السابقة ما يأتى:

= ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيف. والأمر فى القوة العقلية بالعكس فان ادامتها للتعقل وتصورها للامور الاقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها.» (النجاة : القسم الثانى ص ١٨٥ مبحث القوى النفسانية ص ١٧٤)

(١٠٨) **يقول ابن سينا :**

« وايضا فان البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشؤ والوقوف وذلك دون الاربعين أو عند الاربعين . وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر. ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما فى كل حال ان تضعف حينئذ لكن ليس يجب ذلك الا فى أحوال وموافاة عوائق ذون جميع الأحوال فليست هى إذن من القوى البدنية » (نفس المرجعينْ)..

(١٠٩) ابن سينا : النجاة : القسم الثانى ص ١٨١

(١) استقلال النفس الانسانية.

(٢) مغايرتها للبدن.

(٣) جوهريتها..

(٤) روحانيتها وسموها على البدن.

(٥) وكونها ثابتة ، مدركة لنفسها بنفسها فى حين ان البدن متغير غير مدرك.

(٦) وانها هى الانسان فى الحقيقة وما نقصد بقولنا « انا » ..



وحدة النفس وقواها

يرى هذا الفيلسوف المسلم- علاوة على ما تقدم- ان النفس واحدة وقواها متعددة لوظائف مختلفة..

وهو يقول فى هذا الموضوع ما قاله الفارابى من قبل سواء بسواء مع زيادة بسط وتوضيح(١١٠)..

ولذلك سنكتفى هنا بعرض النصوص التى توضح هذه الفكرة..

يقول ابن سينا :

« ان الافعال المتخالفة هى بقوى متخالفة وان كل قوة من حيث هى فانما هى كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذى لها فتكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من الموزيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثر عنه هاتان ولا شئ من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركة متصور لها. » (١١١)

---

(١١٠) راجع وحدة النفس وقواها عند الفارابى ص : ٢٣٣

(١١١) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٣٦١ ..

ثم بين انه لابد لهذه القوى المتعددة من جوهر بسيط يقوم بمهمة الرابط الذى يجمع هذه الوظائف المختلفة التى تصدر من تلك القوى المتعددة حيث يقول:

«انه يجب لهذه القوى (يعنى الشهوية والغضبية والمدركة) رباط يجمع بينها كلها، وتكون نسبته الى هذه القوى نسبة الحس المشترك الى الحواس .. فانا نعلم يقينا ان هذه القوى يشغل بعضها بعضا، ويستعمل بعضها بعضا ...ولو لم يكن رباط يستعمل هذه، فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع بعضا عن فعله بوجهٌ من الوجوه ولا ينصرف عنه لأن فعل قوة من القوى اذا لم يتمكن لها اتصال بقوة أخرى لا يمنع القوة الأخرى عن فعلها اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا أمر يجمعها غير ذلك مشتركا ونحن نرى ان الاحساس تثيره الشهوة والقوة الشهوانية لا تنفصل عن المحسوس من حيث هو محسوس فان انفعل لا من حيث هو محسوس، لم يكن الإنفعال الذى يكون بشهوة ذلك المحسوس فيجب أن يكون هو الذى يحس. وليس يجوز أن تكون القوتان واحدة فتبيّن ان القوتين لشئ واحد.»(١١٢)

يتضح من هذه النصوص ان النفس واحدة لها قوى متعددة قد تصدر عنها أفعال

---

(١١٢) نفس الموجع ص ٣٩٢ . ثم قال :

«فلهذا يصدق ان تقول انا لما احسسنا اشتهينا او لما رأينا كذا غضبنا وهذا الشئ الواحد الذى تجمع فيه هذه القوى هُوَ ٱلشَئْ الذى يراه كل منا انه ذاته ، حتى يصدق انه نقول: لما أحسسنا اشتهينا. «ثم يقول :·

وهذا الشئ لا يجوز ان يكون جسما .. ولا اعتراض على أن النفس غير جسم؛ لان هذا الذى ليس بجسم ان يكون منبع القوى فيفيض عنها بعضها بالآلة وبعضها يختص بذاتها.. واما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنه فان نسبة القوى الى الجسم ليس على بسبيل الفيضان بل على سبيل القبول« (نفس المكان).. =

متقابلة كالشهوة لشئ، والغضب على شئ، والدفع لشئ والجذب لآخر. فالنفس مبدأ لهذه القوى التي يصدر عنها تلك الأفعال المتقابلة »(١١٣)

وبعد هذا التوضيح الاجمالى فى وحدة النفس وقواها ننتقل الى بيان رأيه فى :

حدوث النفس والصلة بينها وبين الجسم:

يرى ابن سينا ان العلاقة بين النفس والجسم علاقة جوهر بجوهربصفة عرضية . فالجسد مملكة النفس التى تدبرها بما لها من قوة عملية. هذه العلاقة بينهما تترك فى النفس آثارا مختلفة قد تزول عنها سريعة وقد تزول بطيئة اذا تكررت وأذعنت النفس لها اذ قد تصير ملكة بل عادة وخلقًا بالنسبة لتلك الأفعال المكررة.

= وقال فى « الاشارات والتنبيهات » بعد ان أثبت وجود النفس بالحركة والادراك: « فهذا الجوهر فيك واحد... وله فروع من قوى منبثّة فى أعضائك »
(تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبع دار المعارف)..

(١١٣) **وهو يرى بالاجمال ان قوى النفس كالآتى:**

١) **قوى النفس النباتية** : ولها ثلاث قوى

أ – القوة الغازية التى بها يتغذى الجسم

ب – القوة المنميّة التي بها ينمو الجسم وتزيد طولا وعرضا وعمقا.

ج – القوة المولدة التى بها يتولد منه ما هو شبيه به بالفعل..

٢) **قوى النفس الحيوانية** : ولها قوتان :

أ – القوة المحركة ولها قسمان :

قسم : المحركة على انها باعثة وهى النزوعية الشوقية.

قسم : المحركة على انها فاعلة . وهى التى تمكن من الحركة الجسدية.

ب – القوة المدركة : ولها ايضا قسمان:

قسم : المدركة من الخارج وهى الحواس الخمس المعروفة.

قسم : المدركة من الداخل : فهى الحواس الباطنة الخمس:

الحس المشترك، الخيال والصورة، المتخيلة، الوهمية، والحافظة الذاكرة..

هذه الآثار لا تمحى بالموت فان النفس ان كانت ملتزمة للفضيلة العلمية نشأت فيها ملكة فاضلة. وأخلاق حميدة..

وإن كانت مقبلة على الشهوة نشأت فيها ملكة فاسدة يترتب عليها آثار سيئة فى الآخرة. والنفس بتلك الآثار التى تكتسبها بسبب علاقتها بالبدن تزداد تشخصا وفردية.

وهى لا تستغنى عن الجسم فى استكمال قوتها النظرية ايضا ولكنها متى استكملت وقويت تستطيع ان تستغنى عنه، بل يكون مقارنة الجسم لها عائقا لها عن إدراك كما لها. لانها فى تلك المرتبة (أى مرتبة ملكة الاتصال بالعقل الفعال) لا تُدرك بواسطة الجسد وانما تُدرك بذاتها...

أما تأثير النفس فى الجسد فهو واضح ايضا. وقد ذكر لذلك مثالا واضحا حيث قال:

«انظر! انك اذا استشعرت جانب الله عزوجل وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك؟»(١١٤)

أى من الفزع والخشية.

= ٣) **قوى النفس الناطقة:**

وهى تنقسم الى قسمين كل واحدة منها تسمى عقلا.

أ – **العاملة** : قوة هى مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية والتي تكون عنها الاخلاق..

ب – **العالمة** : هى قوة نظرية من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة وبها تكون المعرفة..

والنفس النباتية تشترك بين النبات والحيوان والانسان.

أما النفس الناطقة فهى تختص بالانسان..

(١١٤) ابن سينا : الارشارات : القسم الثانى ص ٣٣٣ ط دار المعارف سنة ١٩٥٧ .

وقد تختلف هذه الانفعالات والملكات قوة وضعفا بالنسبة للاشخاص لأختلاف أحوال أنفسهم وأمزجتهم...

وبالجملة : ان العلاقة بين النفس والجسم وثيقة حيث لا توجد جسم درن النفس لانها مصدر حياته والمدبرة لشئونه ولا النفس دون الجسم لان وجود النفس يتوقف على تهيؤ الجسم لقبولها. فالجسد سبب فى تشخص النفس وجزئيتها.(١١٥)

وقد ذهب ابن سينا الى حدوث النفس وعدم سابقيتها على البدن حيث قال:

«ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون فى هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما.» (١١٦)

وهما فى مبدأ أمرهما مرتبتان ارتباطا زمنيا..

ويتلخص برهانه على ذلك فيما يلى:

ان الأنفس الانسانية متفقة فى النوع والمعنى فانها:

لو كانت سابقة على البدن ، إما أن تكون على ذلك التقدير متحدة (أى واحدة) او متكثرة لكن كلا الغرضين باطل..

بيان ذلك : لانها ان كانت متكثرة ؛ فتكثرها:

إما بسبب نسبتها الى الأجسام وهو باطل لأن الأجسام لم توجد بعد.

وإما لإختلافهما فى النوع. وهو باطل أيضا لانه يلزم– حينئذ– ان يكون البسيط مركبا من مشترك (جنسى) ومميز (فصل)

وإن كانت متحدة، فإذا حصل جسمان حصل فيهما نفسان . وحينئذ :

---

(١١٥) ابن سينا الشفاء : ج ١ ص ٣٥٢ – ٣٥٣ .

(١١٦) ابن سينا النجاة القسم الثانى ص ١٨٤ .

إما أن تكون كل واحدة من النفسين قسما لتلك النفس الواحدة. وهو باطل . لأن الشئ البسيط يكون منقسما وهو مستحيل..

وأما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة فى بدنين وفى وقت واحد وهو باطل بداهة..

وإذا بطل القسمان المفروضان- ووجودها قبل البدن منحصر فيهما- بطل كونها موجودة قبل البدن فلا تكون اذن سابقة عليه، بل عند صلاح البدن تفيض عليه من الخالق بواسطة العقل الفعال بعد أن يكون فيها من الهيئات ما يجعلها خاصة بهذا البدن دون غيره..

وبذلك يكون الجسم سببا فى حدوث النفس وفيضانها كما يكون سببا فى جزئيتها وتشخصها..(١١٧)

أما ما ورد فى القصيدة العينية عن النفس من قول يدل على انها سابقة على البدن حيث يقال فى مطلعها:

« هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء» فهى غير ثابتة الاسناد الى ابن سينا. أو على الأقل فى اسنادها اليه شك..

وسبب الشك هو علو نظمها بالقياس الى قصائده الأخرى(١١٨)

وتحقيق ذلك خارج عن نطاق بحثنا. وذلك لم نعتمد عليها أمام صراحةالنصوص المذكورة فى كتبه الأخرى..(١١٩)



(١١٧) انظر النجاة : القسم الثانى ص ١٨٣ – ١٨٤ .

(١١٨) انظر مقدمة الدكتور الأهوانى على رسالة «أحوال النفس» لابن سينا ص ٣٤ .

(١١٩) مثل : النجاة والشفاء ورسالة «أحوال النفس»...

وقد عرضنا آراء فلاسفة الاسلام فى المشرق- أعنى آراءهم فى حقيقة الانسان والنفس وخلودها والعلاقة بينها وبين البدن- معتمدين فيه على كتبهم الأصلية خاصة.

ونريد الآن أن ننتقل الى بيان آراء فلاسفة الاسلام فى المغرب فى نفس الموضوع.

والمعروف أن هؤلاء الفلاسفة الذين عاشوا فى الاندلسى وشمال أفريقة ثلاثة:

أولهم : أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الضائغ وابن باجة.

وثانيهم: أبو بكر محمد بن عبدالملك بن محمد ابن طفيل أستاذ أشهر فلاسفة الاسلام أبى الوليد.

وثالثهم: هو : أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد.

وقد باحثنا باهتمام بالغ عن كتب **ابن باجة**(١٢٠) مدة طويلة كى نعرف رأيه النهائى فى حقيقة النفس الانسانية وصلتها بالبدن، ومصيرها ومصير الانسان نفسه بعد الموت ولكن لم نجد إليه سبيلا. **لأم أكثركتبه قد ضاعت**. وما وصل الينا فهو غير كامل أو فى ترجمات عبرية ولاتينية.

---

(١٢٠) **وهو أول مفكر مسلم أندلسى** اشتغل بالفلسفة واهتم بدراستها والتعمق فيها. وهو أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الاندلس. ولكن لا نعرف عنه الا شيئا قليلا حيث لم يصلنا أخباره الا متفرقة منثورة هنا وهناك. وبذلك فاتنا الكثير من حياته وآرائه.

يقول المؤرخون : انه ولد فى « سرقطة » فى أواخر القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى » وعاش مرتحلا فى أشبيلية » « غرناطة » و« فاس » بأفريقيا وتولى مناصب عالية حتى قيل أن أستوزر لحاكم فاس يحى بن ابى بكر وابن تاشفين. وقد توفى فى مدينة « فاس » سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٨م).»

وكان ابن باجة فى العلوم الحكيمة علامة وقته وأوحد زمانه، وكان عالما من علماء الطبيعة والفلك والرياضيات والطب والموسيقى.

قال بن طفيل فى مقدمة رسالته المسمى « **حى بن يقظان** » : =

فمثلا له كتاب فى النفس ، وقد طرح فى رسالة الاتصال له انه أودع فيه كل آرائه فى النفس. **ولكن هذا الكتاب قد فقد**. وبذلك فاتنا الكثير من آرائه فى موضوعنا هذا.

أما الكتاب المسمى ب «**تدبير المتوحد**» الذى يُعتبر أشهر كتبه وأشد مؤلفاته ابتكارا فقد فُقِد أيضا ولم يبق لنا الا صفحات معدودة مخطوطة فى مكتبة برلين ومكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية. والثانية عبارة عن أربع عشرة صفحة «من المقالة الأولى من كتاب تدبير المتوحد». وقد نشرها الدكتور عمر فروخ فى نهاية بحثه عن «بن باجة والفلسفة المغربية»(١٢١) مع مخطوطة بولين. وقد اطلعتُ على تلك النصوص وما وجدت فيها كلاما كافيا يوضح رأيه فى طبيعة الانسان وحقيقة النفس الانسانية الآ نصا ورد فى نهايته. أذكره هنا كى نأخذ فكرة موجزة عما يراه **فى طبيعة الانسان:**

قال ابن باجة:

«فصل:» — وطبيعة الانسان هى فيما يظهر متوسطة بين الطبائع السرمدية والطبائع الكائنة الفاسدة. والامر فى الانسان فى هذه الحال على المجرى الطبيعى، فان الطبيعة لم تنتقل من جنس الى جنس الا يتوسط كما نجد كذلك فى كل أجناس الجواهر الموجودة. فان فى الموجودات موجودا متوسطا بين الجماد والنبات وكذلك من جنس

= «... ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق نظرا وأقرب الى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآلف فانما هى غير كاملة أو مخزومة من آواخرها ككتابه «فى النفس» و«تدبير المتوحد». وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهى وجيزة ورسائل مختلفة.»

(فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان ص: ٦٨ — ٦٩ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود).

(١٢١) الطبعة الثانية ١٩٥٢ منشورات مكتبة منمينة ببيروت وقد طلبت هذا الكتاب من سيادته للاطلاع عليه وقد تكرم بارساله مشكورا.

الحيوان، وجنس النبات متوسط من كل بقسط. فيجب أن يكون فى الانسان معنى هو فى تلك السرمدية فيكون به سرمديا، ويكون فيه معنى يشبه (الامور) الكاينة الفاسدة فيكون به كاينا فاسدا. فالانسان من أعاصيب الطبيعة.»(١٢٢)

ونستنتج من هذا النص انه يرى أن الانسان يتكون من شيئين مختلفين كل الاختلاف. أحدهما شئ من معنى سرمدى أى من معنى أبدى دائم فيكون به أبديا خالدا. هو نفسه.

والآخر يشبه الامور الكائنة الفاسدة فيكون فاسدا مثله ويعنى به جسمه وعلى ذلك فالانسان يتكون من نفس خالدة، وجسم فاسد.

ولا شك فى أن هذا النص غير كاف فى توضيح رأيه فى حقيقة النفس الانسانية وصلتها بالبدن ومصيرها بعد الموت.

وله رسالة تسمى «**رسالة الوداع**» وهى نقلت الى العبرية. ولقد أوجز«**مونك**» محتوياتها، وذكر ان فيها «فقرات مظلمة معقدة عن خلود النفس.»(١٢٣)...

أما رسالة الاتصعال التى يبحث فيها ابن باجة عن كيفية امتزاج الانسان بالعقل الفعّال وقد نشره الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى مع كتاب :«فى تلخيص كتاب النفس» لابن رشد(١٢٤). واطلعنا عليها ولم نجد فيها نصوصا كافية واضحة بحيث نستطيع أن نجزم برأى نهائى فيما يتعلق بالنفس الانسانية ومصيرها بعد فناء الجسم.

ومع ذلك نذكر فيما يلى بعض النصوص المتعلقة بموضوعنا لعلها تفيدنا بعض

---

(١٢٢) ابن باجة: المقالة الاولى من «**تدبير المتوحد**: المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص:٣٤٥ وتحت رقم ٢٩٠ أخلاق) وعمر فرّوخ: ابن باجة والفلسفة المغربية ص: ٧٤ – ٧٥

(١٢٣) انظر الفلسفة الاسلامية فى المغرب ص ٣٤ للدكتور غلاب سنة ١٩٤٨.

(١٢٤) مكتبة النهضة بالقاهرة سنة ١٩٥٠.

الافادة: نرى ابن باجة فى تلك الرسالة انه لا ينظر الى النفس الا فى الانسان حيث يريد ايضاح سبيل الاتصال بالعقل الفعال. لأن تلك الاتصال هو طريق المعرفة التى هى هدف الانسان- حسبما يراه-

فالنفس عنده هى التى تجعل الانسان واحدا بالعدد وإن اختلفت أعراضه وتغيرت أحواله من جنين الى طفل، الى شباب الى شيخ. ومهما تغير الجسم فالنفس هى الموحد والمحرك الاول له. ويقول فى ذلك:

« فاذا شاهده الحس فى حال من هذه الاحوال، ثم شاهده فى حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا؟ مثل أن يشاهد طفلا ثم يشاهده شابا. فاذن ما به الانسان واحد لا يلحقه الحس. بل انما تلحقه قوة أخرى : .... فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول مادام باقيا بعينه كان ذلك الموجود واحدا بعينه(١٢٥).»

يفهم من هذا النص انه يعتبر النفس المحرك الاول للانسان وهى سبب وحدته ووجوده ودوامه. وانها لا تشاهد بالحس. فاذن هى شئ غير مادى، شئ من عالم سرمدى كما نصر على هذا المعنى الاخير فى النص الآنف الذكر.

وبعد ما بين أن النفس تحرك بآلات جسمانية وبآلات روحانية، والجسمانية منها ما هو صناعى ومنها ما هو طبيعى كاليد والرجل، بين أن مراتب المعرفة فى الانسان ثلاث:

١ – إدراك الصور الهيولانية ، وذلك بالحواس.

٢ – وإدراك الصور الروحانية، وذلك بالحرس المشترك ثم بالخيال.

٣ – وادراك الصور الفكرية ، وذلك يكون بالعقل.

والانسان يكون انسانا بالقوة «وذلك عند كونه طفلا رضيعا ما لم يحدث له القوة الفكرية.»

واذا حصلت له القوة الفكرية يكون انسانا بالفعل.

---

(١٢٥) رسالة الاتصال لابن باجة طبعة الدكتور الأهوانى ص ١٠٤ .

« والقوة الفكرية انما تحصل له اذا حصلت المعقولات . فحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة الى الفكر، وما يكون عنه، وبهذه هو الشخص انسان لا بتلك.(١٢٦) »

ثم بين ان المحرك الاول الانسانى بالاطلاق هو العقل بالفعل وهو فى نفس الوقت هو المعقول بالفعل.

وبعد ذلك أشار بن باجة الى أن **العقل بالفعل هو « ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده.** فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وانما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة. **فمن أطاع الله وعمل بما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نورا بين يديه يهتدى به؛** ومن عصاه وعما ما لا يرضاه حجبه عنه فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يُفارق الجسد محجوبا عنه، شائرا فى سخطه، وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة ولذلك تَمَّمَ الله العلم بالشريعة.

ومن يجعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقى نورا من الانوار، تسبحُ الله وتقدسه مع النبيين والصدقين والشهداء والصالحين. » (١٢٧)

هذه النصوص هى كل ما يمكن ذكرها – مجملا – فى هذا المقام ولا شك أنها غير كافية فى افادة غرضنا كما أنها وغيرها من النصوص المذكورة فى تلك الرسالة لا تخلو من غموض.

وقد أشار الى ذلك ابن الطفيل وابن رشد بل المؤلف نفسه حيث قال:

« اثبتُ هذا القول فى زمان منفصل بالداخل اليّ، والخارج عنى، فلما قرأته رأيت فيه تقصيرا عن افهام ما كنت أردت افهامه. فان المقصود برهان ليس يُعطيه هذا القول

(١٢٦) نفس المرجع ص ١٠٦ وانظر ايضا تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٣٥٢ .

(١٢٧) نفس المرجع ص ١٠٨ .

اعطاء بينا الا بعد عسرٍ واستكراه شديد..وكذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض موضع على غير الطريق الاكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها... »

بعد ذكر هذا النص الذى يشهد على غموض كلامه، وعدم وجود مراجع كافية عنه نكتفى بما ذكرناه ههنا، بحيث لا نرى داعيا للرجوع الى محاولة عرض رأيه فى خلود النفس الانسانية ومصيرها بعد الموت. علماً بان غرضنا الاصلى هو عرض هذا المذهب المشترك بين كثير من الفلاسفة الاسلاميين والآلهيين، لا عرض مذهب فيلسوف بعينه كما أشرنا اليه فى مقدمة هذا الفصل(١٢٨)

ولننتقل الآن الى بيان رأى ابن طفيل؛ ثانى فلاسفة الاسلام فى الاندلس فى حقيقة الانسان والنفس والصلة بينها وبين البدن.

٧ – رأى ابن طفيل :(١٢٩)

نرى أن لهذا الفيلسوف رأيا خاصا فى أجزاء الانسان الذى تكونه، ورأيا خاصا لمعنى الروح والنفس.

---

(١٢٨) انظر ص : ١٥٣ – ١٥٤ .

(١٢٩) **هو ابو بكر محمد ابن عبدالملك بن محمد بن طفيل القيسى.** وهو ينتسب الى قبيلة « قيس » الذى يطلق على ما سوى اليمنيين من العرب. وقد ولد فى أوائل القرن السادس الهجرى (القرن الثانى عشر للميلادى) فى بلدة « وادى آمش » القريبة من مدينة **« غرناطة ».**
ولم يذكر لنا التاريخ عن تفاصيل حياته وأسرته الا القليل. فان الجانب المعروف من حياته يبتدئ بالوقت الذى كان فى مدينة « غرناطة » دارسا الطب، ثم طبيبا محترفا فيها. ويقال انه قضى أكثر أيام حياته فى غرناطة. وشغل منصب أمين الأسرار لحاكمها. ثم اتصل ببلاط الموحدين فى أفريقية، وأصبح كاتبا لاسرار الامير ابى سعيد حاكم مدينتى « سبته » و**« طانجة »** وبعد سنوات قليلة أصبح طبيبا خاصا لابى يعقوب يوسف ثانى ملوك الموحدين فشغل منصب القضاء، وقيل أنه تولى الوزارة. وقد توثقت الصلة بينه وبين أبى يعقوب هذا، وجمع له فى بسلاطه مشاهير =

ذلك، لانه يفرق بين الروح والنفس حيث يجعل الروح جسما لطيفا، بل يرى أنه هواء بخارى لطيف يشبه الضباب، ويتصف بالحرارة الشديدة المحرقة ، ويسكن فى التجويف الايسر من القلب. وهومبدأ الحياة والحركة فى النبات والحيوان والإنسان حيث يفيض على الموجودات بأمر الله تعالى وبصفة دائمة. ولذلك يسميه بالروح والإنسان أو الحار الغريزى.

أما النفس فهى صورة ذلك الروح المركب من معنى الجسمية (المذكورة) ومن معنى آخر زائد على الجسمية الذى ينفرد به، ويتميز عن غيره وهو الذى يعبر عنه بالنفس الناطقة بالنسبة للانسان، والنفس الحيوانية أو النباتية بالنسبة للحيوان أو النبات. فالنفس هى ذات الانسان المدركة العاقلة وهى أشرف أجزاء البدن لانها أمر غير جسمانى بل أمر ربانى الهى، لا يلحقه الفساد ولا يُوصف بشئ مما توصف به الاجسام، ولا يدرك بشئ

= العلماء، **وكما قدّم اليه تلميذه الفيلسوف ابن رشد** ، وهيأ له مستقبله باستدعائه- تحقيقا لرغبة أبى يعقوب - لتلخيص كتب أرسطو وشرحها. وبذلك أتاح له فرصة القيام بعمل عظيم فى تاريخ الفلسفة **والفكر وكان ابن طفيل فيلسوفا بطبعه** «كان متحققا لجميع اجزاء الفلسفة» لكنه «**كان** أقل كبار الفلاسفة تأليفا.» كما كان عالما بالرياضة والفلك ومشهورا فى الطبابة ودراسة الطب، بل كان أديبا بارعا وشاعرا عظيما. ويذكر المؤرخين أن له «تصانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك» وله رسائل تبادلت بينه وبين ابن رشد فى الطب. ويذكر تلميذاه **أبو إسحق البطروحى** الفلكى **وأبو الوليد ابن رشد** الفيلسوف ان ابن طفيل وفق لنظام فلكى يُخالف النظام الذى وضعه «بطليموش». ويقول المراكشى (ص ٢٧٢) ان له رسالة فى النفس رأيتها بخطه.» **ولكن كل هذه الرسائل قد فقدت فلم يبقى له الا رسالته المشهورة «حى بن يقظان»** فى أسرار الحكمة المشرقية التى ترجمت الى لغات كثيرة والتى جمعت خلاصة آرائه الفلسفية وسنعتمد على هذه الرسالة فى عرض مذهبه فى النفس وخلودها ومصيرها بعد مفارقتها عن البدن. وقد توفى بمراكش سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥م)انظر كتب التراجم العربية وتاريخ الفلسفة العربية وكتاب الدكتور عبدالحليم محمود وعمر فروخ عنه)

من الحواس. بل هى الذات الانسانية للحقيقة التى يدرك بها الانسان الواجب الوجود رب العالمين وعالم المعقولات والروحانيات.

اذن فالانسان عند ابن طفيل مكون من ثلاثة أجزاء ، كل منها متميز عن الآخر ولكل وظيفة معينة مقصودة ، خلق لها:

أحدها: البدن المظلم الكثيف.

ثانيها: الروح الحيوانى الذى مقره التجويف الايسر من القلب.

ثالثها: النفس المدركة العاقلة التى هى حقيقة ذاته الربانى الالهى. وهى- أشرف أجزاء الانسان.

وسنوضح رأيه فى هذه الاجزاء الانسانية بعباراته الواردة فى كتابه المسمى (حى بن يقظان) كمقدمة لبيان رأيه فى خلود النفس ومصير الانسان بعد الموت فيما بعد.

أما البدن: ذو الأعضاء المنقسمة، والقوى المختلفة فيعتبر جزءا خسيسا من الانسان لانه من عالم الكون والفساد... وهو «الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح» وبه يشبه الانسان سائر أنواع الحيوان(١٣٠)

والبدن الانسانى جسم مكون من مادة (اى الهيولى)، وسورة. لان كل جسم «بما هو جسم مركب على الحقيقة من معينيين:

أحدهما: يقوم منه مقام الطين (أى المادة) للكرة (مثلا)...

والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها، او المكعب، أو أى شكل كان له».

وهو يعتبر صورة لذلك الشئ الممتد الى هذه الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق. «وانه لا يفهم الجسم الا مركبا من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر»(١٣١).

---

(١٣٠) انظر كتاب ابن طفيل «حى بن يقظان» ص ١٢٤ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.

(١٣١) نفس المرجع ص : ١٠٣.

اذن فالامتداد وما يوجد هذه الامتداد(١٣٢) ذلك هو معنى الجسم لا غير فى رأى ابن طفيل.

والجماد والنبات والحيوان والانسان واحد من هذه الحيثية لانها مشتركة فى معنى الجسمية المذكرزة، وان تعددت صورها وأغراضها. فبدن الانسان اذن يتكون من معنى الجسمية (أى المادة) التى تشترك بينه وبين الاجسام جميعا، ومن صورته الخاصة التى تخصه وتميزه عن غيره عامة.

أما الروح الحيوانى المذكور:

فهو «هواء بخارى يشبه الضباب الابيض»(١٣٣). وقد شاهد ذلك بطل قصته «حى» حينما شق قلب حيوان بعد توثيقه وقصد الى الجهة اليسرى من قلبه. فلما «أدخل أصبعه فيه وجده من الحرارة فى حد كاد يحرقه ومات ذلك الحيوان على الفور فصح عنده (بهذه التجربة) أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان، وان فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات»(١٣٤)

وبذلك عرف ان هذا الروح الحيوانى الغريزى أو الحار الغريزى من طبيعة النار وهو مبدأ الحياة والحركة.

ثم أمعن النظر فيه فتبين له أن الروح فى الشخص الواحد هو مصدر الوحدة لأن «كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيرا بأعضائه، وتفنن حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح الذى مبدأه من قرار واحد، وانقسامه فى سائر الاعضاء منبعث منه وان جميع الاعضاء إنما هى خادمة له أو مؤدية عنه. وان منزلة ذلك الروح فى تصريف

---

(١٣٢) اعنى المستند.

(١٣٣) نفس المرجع ص: ٩١

(١٣٤) نفس المرجع ونفس المكان.

الجسد كمنزلة من يحارب الاعداء بالسلاح التام...(١٣٥) ».

ثم قال :

« .... والبدن واحد وهو يصرف ذلك انحاء من التصريف بـ كل آلة، ويحسب الغايات التى تلتمس بذلك التصريف.

كذلك: ذلك الروح الحيوانى واحد؛ واذا عمل بآلة العين كان عمل بآلة الأذن كان فعله سمعا، واذا عمل بآلة الانف كان فعله شـ اللسان كان فعله ذوقا واذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً واذا فعله حركة، واذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء....

....فان خروج هذا الروح بجملته عن الجسد ، او فنى أو تحلـ تعطل الجسد كله وصار الى حالة الموت. »(١٣٦)

وكان يرى: « ان الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان و كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع، بمنزلة ماء واحد مقسـ بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد...

فكما أن ذلك الماء كله واحد، فكذلك الروح الحيوانى واحد بوجه ما. »(١٣٧)

هذه النصوص المختارة تبين لنا بوضوح أن الروح له معنى خاصا مبدأ الحياة والحركة فى الأجسام الحية وشئ مشترك بينها.

---

(١٣٥) نفس المرجع ص ٩١ .

(١٣٦) نفس المرجع ص ٩٣ .

(١٣٧) نفس المرجع ص ٩٦ وقد توصل بتفكيره الى ان النبات والحيوان واحد مشترك قد عاقه عائق ما وان ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين، أ. سيال (نفس المرجع ص ٩٠)

أما النفس:

فهى صورة الروح الحيوانى، لانه يرى كما أن الجسم مركب من المادة والصورة، اى من الجسمية المشتركة بين الاجسام ومعنى زائد عليها منفرد به (أعنى صورته الخاصة) كذلك الروح الحيوانية المذكورة مركب من معنى الجسمية المشتركة التى تقدم وصفها ومن معنى آخر زائد على الجسمية ينفرد به ويصلح بذلك اتيان الاعمال المختلفة وذلك المعنى الزائد يعبر عنه بالنفس.

يقول ابن طفيل فى ذلك:

«ان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب، لابد له ايضا من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى بأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختص به من ضروب الاحساسات وفنون الادراكات وأصناف الحركات.

«وذلك المعنى هو صورته وفصله»

الذى انفصل فيه عن سائر الاجسام، وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية(١٣٨)

وهو يرى أن هذا المعنى الزائد على الجسمية «لاتدرك بالحس وانما تدرك بضرب ما من النظر العقلى» وهو الجزء المهم للاشياء وهو الذى يسمى فى الانسان بالنفس الانسانية (اى الناطقة) وفى الحيوان (بالنفس الحيوانية) وفى النبات (بالنفس النباتية) وفى الجماد بالطبيعة.(١٣٩)

روحانية النفس الانسانية:

وقد أثبت ابن طفيل روحانية النفس الانسانية بواسطة ادراك الواجب الوجود

---

(١٣٨) نفس المرجع ص ٧٩ – ١٠٠

(١٣٩) نفس المرجع ص ١٠٠ .

ومعرفته. لانه لما تبين له ان العالم بجملته حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم تحقق عنده ان ذلك لا يصدر الاّ عن فاعل مختار متصف بكل كمال غاية الاتصاف. حيث قال حكاية عن تطور تفكير بطله المشهور « **حى** ».

« فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو السبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأى شئ حصل له هذا العلم، وبأى قوة أدرك هذا الموجود...

فتصفح حواسه كلها وهى:

السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئا الا جسما او ما هو فى جسم ... وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئا الاّ ان يكون له طول، وعرض، وعمق، وهذه المدركات كلها من صفات الاجسام، وليس لهذه الحواس ادراك شئ سواها..

فاذن كل قوة جسم فانها لا محالة لا تدرك الاّ جسما أو ما هو فى الجسم .

وقد تبين أن هذا الموجود الواجب ، برئ من صفات الاجسام من جميع الجهات . فاذن لا سبيل الى ادراكه الاّ بشئ ليس بجسم، ولا هو بقوة ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالاجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها.

وقد كان قد تبين له انه ادركه بذاته(١٤٠)، ورسخت المعرفه به عنده، **فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه بها أمر غير جسمانى** ، لا يجوز عليه شئ من صفات الانسان وأن كل ما يُدركه من مظاهر ذاته من الجسمانية فانها ليست حقيقة ذاته وانما

---

(١٤٠) ولاشك ان مراده هنا بالذات ليس هو الروح الحيوانى بقرينة قوله ان ذاته التى أدركه بها أمر غير جسمانى لأن الروح الحيوانى جسم من الأجسام اللطيفة الحارة كما تقدم فاذن مراده (بالذات) هنا هو النفس الانسانية.

حقيقة ذاته ذلك الشئ الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود»(١٤١)

هذه العبارة صريحة فى أن حقيقة الانسان هى ذاته التى أدرك به الموجود المطلق الواجب المنزه عن الجسمية والمدرك لشئ غير جسمانى لا يجوز أن يكون جسما لان الجسم لا يُدرك الا جسما أو ما هو جسمانى. اذن فذات الأنسان أمر غير جسمانى من حيث أنه يُدرك موجود غير جسمانى أعتى الواجب الوجود. والمراد من الذات هنا هو النفس الانسانية الناطقة كما نبهنا عليه آنفا.

وبعد ذلك ذكر ابن طفيل أوصاف النفس الانسانية فقال:

«وأما أشرف أجزائه فهو الشئ الذى به عرف الموجود الواجب الوجود، وهذا الشئ العارف، أمر ربانى ، إلهى، لا يستحيل(١٤٢) ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشئ مما توصف به الاجسام، ولا يدرك بشئ من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل الى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل اليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة، وهو العالم والمعلوم والعلم، لا يتبين فى شئ من ذلك، اذ التباين والانفصال من صفات الاجسام ولواحقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم.(١٤٣)».

هذه الصفات التى ذكرها كلها تؤكد روحانية النفس الانسانية حسبما يعتقده هذا الفيلسوف.

ونكتفى بذكر هذه النصوص فى هذا المقام وننتقل بعد ذلك الى بيان رأى آخر فيلسوف اسلامى عظيم فى هذا الموضوع.



---

(١٤١) نفس المرجع ص : ١١٥ - ١١٦ .

(١٤٢) اى لا يتغير

(١٤٣) نفس المرجع ص : ١٢٣ .

رأى ابن رشد(١٤٤)

يرى ابن رشد ان الانسان- ككل جسم طبيعي- مركب من مادة (

وصورة. فالبدن مادته،والنفس صورته. ولكنها صورة للبدن بمعنى خاص. و

وجود للبدن دونها. ولا يمكن تصوره الا بها. لأننا سنرى انه يفرق بين النفس ا

والنفوس الأخرى التى يسميها النفس النباتية والنفس الحيوانية حيث يثبت روحاني

الانسانية لانها من جنس آخر.

أما النباتية والحيوانية فانهما منطبقان فيها بحيث لا تنفصلان عنهما؛ توجد

وتفتيان بفنائهما.

---

(١٤٤) هو القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد . أعظم الاسلام ومن أعظم فلاسفة العالم وأشدهم تأثيراً فى تاريخ الفكر الانسانى قال

لاجرم ان ابن رشد كان من أعظم رجال العالم الاسلامى ومن أعمق من شرح كتب أر وعى جميع العلوم التى وصلت الى العرب وكان من أخصب كتابهم انتاجا ».

ولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) فى مدينة قرطبة احدى عواصم الفكر والعلم فى « ونشأ فى بيت مشهور بالعلم والفقه حيث كان أبوه قاضيا وجده كان من أشهر أهل زم من الفقه وكان قاضى القضاة فى الاندلس. وقد استطاع ان يتلقى دراسة عالية فى كثير والفنون حيث تعمق فى دراسة الفقه وعلم الكلام والأدب. وحفظ كثيرا من الشعر بشغف الى دراسة الطب والرياضيات والحكمة. وقد روى- عنه انه «عنى بالعلم من كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل الا ليلة وفاة ابيه وليلة بقائه وأنه سوّد فيما صنف وقيد وألّف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة.. »

وكانت دراسته للفقه والطب والفلسفة من أهم الأسباب التى هيأت له ان يكون على ص العلماء والمفكرين وأن ينال حظوة كبرى لدى الأمراء وقد بدأت شهرته عندما دعاه عبد ا الملوك الموحدين الى مراكش فى عام ١١٥٣ . وكان ابن طفيل أقرب المقربين الى

ومن هنا نرى انه يفسر أقوال أرسطو فى النفس خاصا بحيث يتفق بما يعتقده. وهو اثبات مفارقة النفس الانسانية وروحانيتها. وهو يرى ان ذلك يتوقف على دراسة جوهرها وأجزائها جزءا جزءا حيث يقول فى ذلك:

« ..تتصفح المحمولات الذاتية التى تخص الصور بما هى صور، لا بما هى صور هيولانية. فان ألفى لها محمول خاص تبين انها مفارقة. كما يقول أرسطو؛ فانه إن وجد للنفس او الجزء من أجزائهاما يخصها،أمكن ان يفارق فهذه هى الجهة التى يمكن بها ان تكتسب المقدمات الخاصة بهذا النظر. وهى الجهة التى يمكن ان ننظر منها فى ذلك. فليكن هذا عندنا عتيدا حتى نصل الى الموضوع الذى يمكن فيه أن نفحص عن هذا المطلوب فان هذا الفحص انما يترتب فى جزء جزء من أجزاء النفس بعد المعرفة بجرهره اذ كان علم ذات الشئ متقدما على واحقه. »(١٤٥)

= يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن وهو الذى قّدم اليه ابن رشد وهيأ له مستقبله باستدعائه لتلخيص كتب أرسطو وشرحها تحقيقا لرغبة أبو يعقوب. وقد درس ابن رشد أرسطو دراسة عميقة وشرح كتبه شرحا دقيقا حتى لُقّب بين شراح أرسطو **« بشارح الأكبر »**. وقد تولى مناصب عالية، حيث عين قاضيا فى اشبيلية (١١٦٩) ثم فى قرطبة (١١٧١ – ١١٨٢) وفى سنة ١١٨٢ استدعاه الخليفة الى مراكش وجعله طبيبه الخاص ثم أعاده الى قرطبة بوظيفة **« قاضى القضاة »**

وله مؤلفات كثيرة غير شروحة لكتب أرسطو اشهرها:

كتاب « تهافت التهافت » . « الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة » « فصل المقال » مقالة فى العقل، وأخرى فى القياس. وقد ألف فى الطب وألّف فى الفقه كتابه الخالد **« بداية المجتهد ونهاية المقتصد »** وكان شهرته فى الطب لا تقل عن شهرته فى الفسلفة. وكان يُعَدّ أوحد زمانه فى الفقه وقد توفى فى مراكش سنة ٥٩٥ هـ. بعد محنة قاسية.

(انظر كتب التراجم العربية وما كتب عن ابن رشد)

(١٤٥) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ١١ تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى طبعة مكتبة النهضة سنة ١٩٥٠ .

ولما كانت الصور الطبيعية هى كمالات أوّل للاجسام حدّد ابن رشد النفس بانها:

« استكمال أول لجسم طبيعى آلى »

وانما قيد الاستكمال بـ « أول » تميزا له من الاستكمال الأخير التى هى الأفعال والانفعالات والتى هى متابعة للأوّل ، صادرة عنه.(١٤٦) وقال « آلى » دلالة على ان المراد من الجسم هو الجسم المركب من أعضاء.

وبعد البحث فى أنواع الاستمكالات النفسية وأفعالها المختلفة تبين له أن اجناسها خمسة وهى الترتيب والتقدم الزمانى(١٤٧).

« النفس النباتية، ثم الحاسة، ثم المتخيلة، ثم الناطقة ثم النزوعية. وهى كاللاحق لهتين القوتين؛ اعنى المتخيلة والحساسة. »(١٤٨).

وهو يرى ان كل واحدة من هذه القوى النفسية لها مادة وصورة وان كل قوة تكون كالهيولى للقوة الملاحقة لها الى ان يصل الى القوة التى لا مادة (هيولى) لها وتكون هى صورة محضة التى تسميها ابن رشد بالعقل المفارق. وسنبين بايجاز- من هذه القوى النفسية - القوة الناطقة الخاصة للانسان بعد الانتهاء من بيان رأيه فى حقيقة النفس. فان العلم بذات الشئ متقدم على لواحقه.

ولما كان القول بأن النفس صورة الجسم، يتبعه صعوبات كثيرة ليس من اليسير حلّها حاول ابن رشد أن يقف موقفا وسطا. واعترف بأنها جوهر مجرد، وذات ليست بجسم حيث قال:

---

(١٤٦) نفس المرجع ص ١٢ .

(١٤٧) أى دون أن تكون السابقة لوجود اللاحقة.

(١٤٨) نفس المرجع ص ١٣ .

«النفس هى ذات ليست بجسم ، حية، عالمة، قادرة، مريدة، سميعة، بصيرة، متكلمة.»(١٤٩)

والشئ الذى هذا صفته لابد ان يكون جوهرا مستقلا.

ويؤيد هذا ما ذكره بلسان الفلاسفة المشائين أثناء نقاشه الغزالى فى مسألة «علم البارى تعالى بذاته وغيره» حيث قال مرتضيا به:

«كما استدلّوا بالفعل على الصورة. وذلك انه لم يكن ان يتوهم ان الفعل والافعال هما عن شئ هو طبيعة واحدة. فاعتقدوا من أجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين: فاعلة ومنفعلة. فسموا بالفاعلة صورة وماهية وجوهراً. والمنفعلة : موضوعا وعنصرا ومادة.»(١٥٠)

يفهم من هذين النصين ان النفس التى هى صورة للبدن صورة له بمعنى خاص لأنها ذات فاعلة، وجوهر غير جسمى، بل جوهر حية، عالمة، مدركة اذن فهى جوهر مفارق. والجوهر المفارق الذى هذا شأنه لا يكون الاّ روحانيا. فيكون الانسان مركبا من جوهرين:

أحدهما: نفسه الفاعلة الحية المدركة المفارقة.

والآخر: بدنه المنفعلة المادية التى لا وجود لها الا بالأولى.

وواضح من هذا ان القول بأن النفس صورة للجسم وأنها فى نفس الوقت جوهر غير جسمى تفسير خاص له، قد لا يتفق مع ماكان يرمى اليه أرسطو مع أن- بن رشد كان أشد مفكرى الاسلام اعجابها بهذا الفيلسوف الاغريقى.

---

(١٤٩) ابن رشد : كتاب تهافت التهافت ص ٥٧ طبعة سنة ١٣١٩ هـ .

(١٥٠) نفس المرجع ص ٩٠ طبعة بمصر.

وقد شعر انه من العسير تصور وجود كائن غير جسمى. أعنى الجوهر المجرد فى كائن جسمى أعنى البدن.وذلك قال: -

«فالكلام فى أمر النفس غامض جدا. وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم. ولذلك قال تعالى مجيبا فى هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بان هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله تعالى:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً»(١٥١)

واستشهاده على غموض النفس بهذه الآية يدل على ان النفس والروح عنده شئ واحد.

وقال فى موضع آخر تعليقا على مناقشة الغزالى للفلاسفة فى مسألة روحانية النفس:

«...فاستعمل (أى الغزالى) فى ذلك قولا سفسطائيا . وعِلْمُ النّفسِ أغمض وأشرف من أن يُدْرك بصناعة الجدل.»(١٥٢).

فاذن كان يرى ان العلماء الراسخين هم وحدهم الذين يستطيعون فهم وجود النفس باعتبار انها ذات مستقلة غير جسمية وصورة للبدن فى وقت واحد. كما يستطيعون وحدهم ان يتصوروا وجود إلهٍ غير جسمى يُدَبِّر العالم ويصرف شئونه.

وعلى هذا فلا يكون اتحادها بالبدن اتحادا عرضيا كما يقول ابن سينا، او جوهريا كما كان يقول أرسطو.«بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الآلهية حتى تستكمل النفس وجودها.»(١٥٣)

---

(١٥١) نفس المرجع ص ١٢٩

(١٥٢) نفس المرجع ص ١٢٨

(١٥٣) فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام للدكتور محمود قاسم ص ١١١ .

هذا خلاصة ما قاله في تعريف النفس ، وحقيقة جوهرها.

أما القوة الناطقة عنده:

فهي القوة التى لا توجد الا فى النفس الانسانية التى يدرك بها الانسان المعانى المجردة من الهيولى. وتركب بعضها ببعض. وتحكم ببعضها على البعض الآخر.

أما قوى النفس الأخرى التى ذكرناها آنفا فهى مشتركة بين الانسان وغيره من الموجودات الحية. فمثلا: القوة الغازية والنامية والمولدة التى يجمعها النفس النباتية مشتركة بين النبات والحيوان والانسان.

والقوى الخمس المعروفة اعنى قوة اللمس، وقوة الذوق، وقوة الشم، وقوة البصر، وقوة السمع التى تجمعها النفس الحساسة، وكذلك القوة المتخيلة والقوة النزوعية التى بها ينزع الحيوان والانسان الى الملائم، ويفر عن المؤذى – فكل هذه القوى مشتركة بين الحيوان والانسان.

وينفرد الانسان بالقوة الناطقة اذ الحيوان ليس فى حاجة اليها. لأن الحيوان انما يتحرك عن المحسوسات أو الى المحسوسات وهى إما حاضرة أو غائبة قال:

« فالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل فقط، اذ كان هنا ليس جهة ما فى المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها غير هذين المعنيين. ولذلك لم تكن هنا قوة أخرى تدرك المعنى المحسوس غير هاتين القوتين او ما يخدمها.(١٥٤) »

أما الانسان فهو بحاجة الى قوة أخرى يدرك بها المعانى. والمعانى المدرك صنفان : فانها إما كلى، وإما شخصى. والموضوع فى الأول غيره فى الثانى كما ان لكل من هذين النوعين قوة إدراكية مختلفة عن الأخرى. وهو يبين ذلك ويقول:

«**ان المعانى المدركة صنفان**: اما كلى ، واما شخصى « وان هذين المعنيين فى

(١٥٤) ابن رشد. تلخيص كتاب النفس ص ٦٨ .

غاية التباين. ولذلك ان الكلى هو ادراك المعنى العام مجردا من الهيولى. والادراك الشخصى هو ادراك المعنى فى هيولى. واذا كان ذلك كذلك فالقوة التى تدرك هذين المعنيين هى ضرورة متباينة(١٥٥) »

والقوة « التى من شأنها أن تدرك المعنى مجردا من الهيولى هى قوة أخرى غير القوى التى تقدمت. »

اذن فلابد أن يكون للانسان قوة أخرى يدرك بها المعانى الكلية وماهيات الاشياء مجردة من الهيولى » ويركب بعضها الى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هى نافعة فى وجوده. وذلك إما من جهة الاضطرار فيه وإما من جهة الأفضل فالواجب ما جعلت فى الانسان هذه القوة أعنى قوة النطق. »(١٥٦).

وبعد ما وصل الى ضرورة القوة المنطقية فى الانسان ببيان أنواع الادراك والتفرقة بينهما. يبين ان القوة النطقية تنقسم أولا الى قسمين :

أحدهما: القوة العلمية أو العقل العملى.

والآخر: القوة النظرية أو العقل النظرى.

هذا الانقسام واجب بالنسبة لهذه القوة لانقسام مدركاتها. فان الانسان فيه قوة تدرك بها المعانى الموجهة الى العمل وأخرى تدرك بها المعانى غير الموجهة الى العمل وهى معان ضرورية غير اختيارية.

اما القوة العلمية:

فهى قوة مشتركة بين جميع الناس لا يختلفون فيها الا من حيث الأقل

(١٥٥) نفس المرجع ص ٦٧

(١٥٦) نفس المرجع ص ٦

والأكثر(١٥٧) «وبهذه القوة يحب الانسان ويبغض ، ويعاشر ويصاحب . وبالجملة عنها توجد الفضائل الكلية.(١٥٨)

هذه شأن القوة العملية بايجاز.

أما المعقولات العملية التى هى حادثة موجودة فينا اولا بالقوة، وثانيا بالفعل فانها كائنة فاسدة باجماع المشائين. ذلك يظهر عند التأمل ان جل المعقولات الحاصلة لنا منها، إنما تحصل بالتجربة انما تكون بالاحساس أولا، والتخيل ثانيا. واذا كان ذلك كذلك، فهذه المعقولات اذن مضطرة فى وجودها الى الحس والتخيل. فهى ضرورة حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد التخيل».(١٥٩)

اما القول فى القوة النظرية او فى العقل النظرى:

فإنه يحكى لنا أن المشائين اختلفوا فى هذا الأمر اختلافا شديدا. وقد اهتم ابن رشد فى كتابه « تلخيص كتاب النفس» ببيان ما يخص كلا من الصور الهيولانية والصور العقلية ومقابلتها كى يصل الى ثلاث عقول مختلفة تجمعها النفس الناطقة وذلك يتلخص فيما يلى:

أولا : ان الصور الهيولانية لها ميزات أربع:

أولاها: ان وجودها انما يكون تابعا للتغير بالذات.(١٦٠)

وثانيتها: انها متعددة بالذات بتعدد الموضوع. ومتكثرة بتكثره.

وثالثتها: انها مركبة من شئ يجرى منها مجرى الصورة وشئ يجرى منها مجرى المادة.

---

(١٥٧) نفس المرجع ص ٦٩

(١٥٨) نفس المرجع ص ٧١

(١٥٩) نفس المرجع ص ٧٠

(١٦٠) نفس المرجع ص ٧٤

ورابعتها: ان المعقول عنها غير الموجود.(١٦١)

ثانيا: أما صورة المعقولات فلها ميزات خمس:

أولاها: « فقد يُظن ان وجدها المعقول هو نفس وجودها المشار اليه وان كان المعقول فيها غير الموجود فعلى جهة غير الجهة التى بها نقول فى سائر الصور ان الموجود منها غير المعقول. الا انه إن كان المعقول منها غير الموجود على أى جهة كان فهى كائنة فاسدة. وان كان المعقول منها هو الموجود فهى ضرورة مفارقة. او منها شئ مفارق. »(١٦٢)

ثانيتها: ان ادراكها غير متناه. « يجب ان يكون هذا الفصل لقوة غير هيولانية لانه إن كان واجبا ان يكون إدراك الصور المفارقة لغير متناه وجب ان يكون ادراك الصور الهيولانية لمتناه. »(١٦٣)

ثالثتها: ان الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل:

ان العقل هو المعقول بعينه . وليس الأمر فى الحس كذلك.. . فانه لا يمكن ان يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس .(١٦٤)

رابعتها: ان ادراكها لا يكون بانفعال كما هو الحال فى الحس.

ولهذا متى أبصرنا محسوسا قوية ثم انصرفنا عنه لم نقدر فى الحين أن نبصر ما هو أضعف. والمعقولات بخلاف ذلك.

خامستها: ان العقل يتزايد مع الشيخوخة. وسائر قوى النفس بخلاف

---

(١٦١) نفس المرجع ص ٧٤

(١٦٢) نفس المرجع ص :٧٥ – ٧٦ .

(١٦٣) نفس المرجع ص : ٧٦ – ٧٧ .

(١٦٤) نفس المرجع ص ٧٧ .

ذلك.(١٦٥) وتبين من هذه الميزات، ان المعقولات لا تكون موجود دائما بالفصل . وانما تحصل عليها بواسطة الحواس والتخيل لاننا اذا تأملنا يتضح لنا اننا مضطرون فى حصول تلك المعقولات لنا أن نحس اولا، ثم نتخيل، فحينئذ فقط نستطيع ان نأخذ الكلى. ولذلك من فاتته حاسة مامن الحواس فاته معقول ما.(١٦٦)»ولما لم تكن المعقولات موجودة دائما بالفعل كما يقول أفلاطون فليس التذكر عنده الا ادراكا جديدا كما نسبناه من المعقولات المجردة من المحسوس. وكذلك يرى أنه لا يوجد فى النفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب.

على ضوء ما تقدم ، وبعدما ذكر آراء شراح أسطو فى المعقولات والعقول وناقشها، قرّر ان العقول ثلاثة:

العقل الهيولانى... العقل بالملكة او العقل المكتسب... رالعقل الفعال..

هذه العقول كلها توجد فى النفس وهى ثلاث مظاهر نفسية. لأن الاوّلين منها ينشآن بسبب اتحاد النفس بالبدن. اما العقل الفعال فانه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن.

هذه النظرية فى العقل نتيجة مقارنة أساسية بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. فانه كما ان فى الحس ثلاثة أشياء:

أولها: قوة قابلة عى القوة الحساسة،

ثانيتها: شئ خارج عن النفس بالفعل وهو المحسوس المدرك.

وثالثتها: معنى يحصل فى القوة الحساسة من ذلك الشئ المدرك؛

كذلك الأمر فى العقل. فان فيه ثلاثة أشياء ايضا:

---

(١٦٥) نفس المرجع ص ٧٨ .

(١٦٦) نفس المرجع ص ٧٩ .

أوّلها: قوة قابلة. وهى ما يسمى بالفعل الهيولانى (أو المادى) لانها تشبه المادة من جهة قبولها لمختلفة الصور.

ثانيها: معنى يحصل فى هذه القوة القابلة أعنى العقل الهيولانى. وهو يسمى بالعقل بالملكة أو العقل المكتسب أيضا.

ثالثها: صورة تجرد من المادة وهى العقل بالقوة والذى هو بمثابة المحسوس فى الادراك الحسى.

ويتبين من ذلك انه لابد للمعرفة العقلية من معقول، وعاقل ، وعقل. والفرق بين العقل والحس فرق قائم على أن موضوع الحس خارج عن النفس، وموضوع العقل فى النفس بعد تجريده من المحسوس.

ويتضح من هذا انه لابد من :

١) **عقل فعّال** يُحدث فينا هذه المعقولات.

٢) **وعقل منفعل** (أعنى العقل الهيولانى)يُحدث فيه العقل الفعال هذه المعقولات.

٣) **وعقل ثالث** ينتج من تأثير الاوّل على الثانى.

ولما كانت عبارة أرسطو فى النفس وقواها غامضة اختلف الشراح فى ذلك.

وقد ذكر ابن رشد «تلك الآراء وناقش كلا منها مناقشة دقيقة معارضا أو مؤيدا أو معلنا رأيه الخاص فيه. ثم قال فى نهاية المناقشة فى العقل الهيولانى.

« هذا الذى ذكرته فى العقل الهيولانى هو شئ كان ظهر لى قبل. ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو، ظهر لى أن العقل الهيولانى ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شئ بالفعل أصلا أعنى صورة من الصور. لأنه لو كان ذلك كذلك لما قيل جميع الصور. وأما المعانى الخيالية فهى التى نسبتها من العقل الهيولانى نسبة

المحسوس من الحس. اعنى المبصر من البصر، لانسبة العين من البصر..(١٦٧) »

وقد أشار انه بين فهمه هذا فى شرحه لكتاب أرسطو فى النفس ثم قال:

« ولم أنزل هذا المكتوب هنا لأمرين: أحدهما انه قد كتبه جملة من الاصحاب. والثانى انه يتنزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو. فان أرسطو ينص على العقل الهيولانى أزلى. »(١٦٨) وهو ليس كائنا ولا فاسدا من قبل انه يعقل كل شئ.

ولا نعرف ان أرسطو ينص على ذلك فى أى مكان حيث لم نجد هذا النص لأرسطو فى كتابه المذكور. فان أرسطو ينص فى ذلك الكتاب على « **امكان خلود العقل الفعال وحده.** »

ولعل هذا هو رأى ابن رشد نفسه حتى يصل بذلك آلى **خلود النفس الانسانية** كما سنبين ذلك فيما بعد. « فالعقل الهيولانى أزلى لا يعتريه الفناء شأن العقول المفارقةوالعقل الفعال ».(١٦٩)

ويؤيد هذا الاتجاه ما ذكره ابن رشد نفسه فى كتابه:

« تهافت التهافت » أثناء مناقشته الغزالى ما خلاصته:

ان العقل الهيولانى حينما تكون على هيئة استعداد لادراك معانى الاشياء يكون النفس ذاتها. اذن فهذا العقل لديه ليس مجرد استعداد كما يقول شارح أرسطو الإسكندر ، بل هو ذات، او جوهر روحى. ولما كان لا يتأثر بالمعقولات التى يدركها فانه غير جسمى.(١٧٠)

(١٦٧ ، ١٦٨) نفس المرجع ص ٩٠ .

(١٦٩) دى بور: تاريخ الفلسفة والاسلام الطبعة الثانية ص ٢٦٧ ترجمة الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده.

(١٧٠) انظر تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥٦٧ .

ومن هنا رفض ان يكون العقل الهيولانى مجرد استعداد يفسد بفساد عناصر الجسم. كما رفض ان يكون استعدادا جوهريا فى ذات روحية. بل قرر أنه استعداد عرضى ينتج بسبب اتحاد هذه الذات الروحية بالبدن.(١٧١)

وقد استطاع ابن رشد أن يوفق بين آراء شراح أرسطو المتضاربة بتقرير ان العقل الفعال ليس خارج النفس . بل هو والعقل الهيولانى ليسا فى واقع الأمر سوى شئ واحد هو النفس الانسانية. فان النفس اذا اتصلت بالبدن كان لها فعلان:

أحدهما خاص بانتزاع المعانى وتجريدها، والآخر استعداد لقبولها.

النص الآتى يلخص لنا رأيه عى هذا ومناقشته معهم:

يقول ابن رشد :

« ... واذا وفيت هذه الاقاويل قسطها من الشوك ظهر أن العقل من جهة الاستعداد مجرد من الصور كما يقول الاسكندر. وهو من جهة « جوهرٌ مفارق متلبس بهذا الاستعداد . أعنى أن هذا الاستعداد الموجود فى الانسان هو شئ لَحِقَ هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالانسان، لا ان الاستعداد شئ موجود فى طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون. ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الاسكندر.

« ومما يدل على انه ليس استعدادا محضا اننا نجد العقل الهيولانى يُدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور، ويدرك الصور، وكذلك أمكن ان يعقل الاعدام، أعنى من جهة إدراكه لذاته خلو من الصور.

واذا كان الامر كذلك فالشئ المدرك لهذا الاستعداد للصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعدادت.

وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذى سيظهر وجوده بعد. وذلك انه من

(١٧١) انظر كتاب الدكتور محمود قاسم فى النفس والعقل ص ٢٢٩ .

حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب ان يكون عقلا بالقوة. ولا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه ان يعقل غيره اعنى الاشياء الهيولانية.

وأما من جهة ما ليس يتصل، فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما هاهنا..

اذن تبين انه يوجد فى النفس منا فعلان:

أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها. فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالا، ومن جهة قبولها اياها يسمى منفعلا. وهو فى نفسه شئ واحد.»(١٧٢)

وواضح مما ذكرنا ان ابن رشد يقرر وحدة النفس الانسانية حين يسوى بينها وبين مظاهرها العقلية.

كما انه واضح ان ماذكره ليس هو رأى أرسطو، ولا شراحه بل هو رأيه الشخصى. لان ما ذكره لا يتفق مع تعريف أرسطو للنفس. وإن كان يسند اليه رأيه تواضعا منه وانكارا لذاته.

وقد سجل «أرنت رينان» على ابن رشد هذا الرأى نفسه حيث قال: «يفرض ابن رشد العقل الهيولانية غير قابل للفساد، غير موحد، واحدا قديما، مشابها للعقل الفعال. فى كل شئ. واذا ما نظر الى الاساس وجد أن هذا الاختلاف ليس فى غير الالفاظ.»(١٧٣)

ويرى ابن رشد انه لا يمكن معرفة العقل الا بمعرفة النفس. وذلك لأن العقل له وظيفة خاصة بها.(١٧٤) كما نص فى مواضع متفرقة فى كتابه المسمى بـ «الفحص عن

---

(١٧٢) Ibid Fol. 144 v c - 2 نقلا من **«كتاب فى النفس والعقل»** ص٢٣٠ –٢٣١

(١٧٣) ارنت رينان: ابن رشد والمرشدية ترجمة الأستاذ عادل زعيتر ص ١٥١ .

(١٧٤) انظر تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٤٣٤ .

الاتصال » على ان العقل الفعال يوجد فى كل فرد منذ خلقه وانه يبدوا أثره بعد ظهور جميع العمليات النفسية والعقلية.(١٧٥)

ولعل السبب في عدول ابن رشد عن رأى أرسطو فى تعريفه للنفس وعدم تفرقته بين العقل الهيولانى والعقل الفعال من حيث الخلود، هو شدة رغبته فى تقرير خلود النفس الانسانية لان القول بان النفس جوهر مجرد وذات غير جسمى، وأن العقل الهيولانى جوهر غير فاسد لا يختلف عن العقل الفعّال لانهما مظهران للنفس الانسالنية، فمعنى ذلك ان النفس جوهر خالد لا يقبل الفساد. وسوف يتضح ذلك فيما بعد.

اما العقل الثالث الذى يسميه بالعقل المكتسب فهو ليس شيئا آخر غير العقل الهيولانى عنده. الا انه خرج من القوة الى الفعل وهو فان. لأن النفس حين مفارقتها الجسم تفقد جميع ما كانت تعرفه فى هذا العالم الحسى.

ويتبين من ذلك ان هذا العقل يتألف من العقل الهيولانى والصور العقلية، ويتلاشى الصور العقلية التى هى جزء منه يتلاشى هذا العقل حين فساد البدن.

وقد ذكرنا رأيه فى العقول مع شئ من التفصيل لصلته الوثيقة برأيه فى خلود النفس وبفضل هذه البحوث سوف نكون على بينة من أمرنا حين البحث عن رأيه فى خلود النفس الانسانية ومصيرها بعد الموت.

أما الصلة بين النفس والبدن:

فهو يرى أنه رغم الاختلاف القائم بين طبيعتهما فان النفس تتصل بالبدن وليس هذا الاتصال جوهريا ولا عرضيا بل هو صلة من نوع آخر يدق فهمه على الانسان.

ويمكن تشبيه ذلك الى حد ما بالصلة القائم بين الله سبحانه وبين العالم. فان الله

---

(١٧٥) انظر كتاب الدكتور محمود قاسم فى النفس والعقل ص ٢٣٤ .

يدبر العالم ويحركه مع كونه تعالى غير مادى. وكما ان العالم لا يدخل فى ماهية الله كذلك حال البدن مع النفس.

وقد ارتضى ابن رشد بما ذهب اليه الغزالى من ان الانسان يشعر بنفسه ولكنه لا يستطيع ان يحدد لها مكانا فى جسمه حيث قال:

«انا ندرك النفس وأشياء كثيرة. وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم ضرورة من وجودها انها فى جسم وليست فى جسم . لأنها إن كانت فى جسم كان الجسم ضرورة مأخوذة فى حدها، وان لم تكن فى جسم لم يكن الجسم مأخوذا فى حدها. فهذا هو الذى ينبغى ان يعتقد.

وأما مساندة ابى حامد هذا القول بان الانسان يشعر فى أمر النفس انها فى جسمه، وان كان لا يتميز له العضو الذى هو فيه من الجسم فهو لَعمرى حق. وقد اختلف القدماء فى هذا. ولكن ليس علمنا بانها فى الجسم هو علم بان لها قواما بالجسم فان ذلك ليس بيناً بنفسه وهو الامر الذى اختلف فيه الناس قديما وحديثا. لان الجسم اذا كان لها بمنزلة الاله فليس لها قوام به وان كان بمزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم.»(١٧٦)

أما هل النفس عنده واحدة مشتركة بين أفراد الانسان أم متعددة بتعددها: فسوف نتحدث فيه حينما نبين رأيه فى خلود النفس حيث يختلف كيفية الخلود عنده بحسب الجزم بوحدة النفس أو تعددها بتعدد الاشخاص . ولنكتف بهذا القدر كمقدمة لفهم حقيقة رأيه فى خلود النفس ومصيرها بعد الموت.



---

(١٧٦) نفس المرجعين السابقين ص ٥١٧، ص ١٥١ ، ١٥٢ .

٢) خلود النفس ومصيرها بعد الموت عندهم

تمهيد

قد عرضنا فيما سبق آراء الفلاسفة القائلين بالبعث الروحانى فى « حقيقة الانسان والنفس والعلاقة بينها وبين البدن » عرضا وافيا كمقدمة ضرورية لفهم هذا المذهب أولا. ولفهم آراء هؤلاء فى خلود النفس الانسانية ومصيرها بعد المورت ثانيا.

ولما طال الكلام فى عرض ذلك الموضوع، وكان غرضنا الاصلى من استعراض آراء هؤلاء الفلاسفة هو عرض هذا المذهب بالذات بقطع النظر عن عرض آراء هؤلاء واحد واحدا، رأينا ان ننهى ذلك الموضوع بعرض رأى ابن رشد، وننتقل الى هذا الموضوع الجديد أعنى موضوع « **خلود النفس ومصيرها بعد الموت** » - قبل التحدث عن رأى « **ديكارت** » و « **برجسون** ».

وذلك، لان فكرة البعث والخلود عند ديكارت وبرجسون من لون جديد بحيث قد لا تساعدنا فى عرض أجزاء هذا المذهب وفهمها من ناحية، وفهم فكرتهما فهما جيدا من ناحية أخرى. ولذلك آثرنا ان ننتقل الى هذا الموضوع كى نعرض آراء الفلاسفة التى تُكمّل بعضها بعضا وتُعطى فكرة كاملة فى خلود النفس الذى هو من أهم الأركان لفهم هذا المذهب، وكيفية كون البعث روحانيا فقط.

وبالانتهاء من عرض موضوع الخلود ومصير النفس بعد الموت سوف ننتهى من فهم فكرة كثير من هؤلاء الفلاسفة فى البعث الروحانى، ثم نتبين رأى أصحاب هذا المذهب عامة فى الموضوعات الأخرى.

وبعد ذلك كله نذكر فى « **الملحق الأول** » لهذا الفصل (أعنى الفصل الثالث) **القول بالتناسخ** اجمالا لصلته القوية بهذا المذهب ثم نجعل « الملحق الثانى » فى عرض فكرة « **البعث والخلود عند ديكارت وبرجسون** » ان شاء الله..

(١) فكرة الخلود والحياة الأخرى عند سقراط

كان طبيعيا أن يؤمن سقراط، أبو الفلسفة الروحية بفكرة خلود النفس الانسانية وانتقالها الى عالم آخر بعد أن أثبت وجود جوهر روحانى غير مادى الذى سماه بالنفس ورأى انها ذات مستقلة عن البدن، شئ يشبه الاله الخالد الى حد كبير حيث يدير البدن ويحركه ويتصرف فيه كما ان الاله هو الذى يدبر الكون ويتصرف فيه. **فحقيقة الانسان فى نظره هى نفسه.**

ولما كان الأمر كذلك فالنفس لا تفسد بفساد البدن، بل تتخلص بالموت من سجنها وتعود الى صفاء طبيعتها. **لأنها خالدة تبقى بعد انفصالها عن الجسد**، لانها من عالم روحانى آخر..(١٧٧)

ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نجد دليلا نتأكد انه لسقراط أقامه على خلود النفس. لاننا لا نعرف رأيه الا بواسطة تلاميذه وخاصة بكتب تلميذه المخلص أفلاطون. والمعروف ان أفلاطون فى محاوراته التى جعل فيها أستاذه سقراط بطلا انه قد مزج بأراء أستاذه، بل أسند اليه كثيرا من آراءه فى أسلوبه القصصى ولذلك نرى المؤرخين للفلسفة الاغريقية يسندون أدلة خلود النفس التى ذكرها أفلاطون فى محاورة « فيدون » بلسان استاذه، يسندونها الى افلاطون نفسه بقرينه انه كرر تلك الأدلة فى كثير من كتبه الأخرى.

بسبب هذا الفهم الاجماعى سنذكر تلك الادلة أثناء حديثنا عن الخلود عند افلاطون.

وسنكتفى ههنا بذكر بعض النصوص المذكورة فى محاورة « الدفاع » و « فيدون »

(١٧٧) انظر بحثنا السابق عن رأى سقراط فى النفس ص : ٢٠٥ وما بعدها.

التى تؤكد لنا ايمانه العميق بالخلود وبالحياة الأخرى بعد الموت، كما تُصور بعضُها أيامه الأخيرة التى قضاها فى السجن والتي تُعتبر خير دليل على ذلك الايمان القوى بوجود حياة أخرى خالدة.

حينما حكم تلك الديمقراطية الآثمة بقضائها الظالمين على سقراط بالاعدام، وقف سقراط فى ذلك اليوم خطيبا، تلك الوقفة الخالدة وقال كلمته الأخيرة الى القضاة الذين اشتركوا فى ذلك الحكم، ثم توجه الى أولئك القضاة الذين رأوا براءته وخاطبهم قائلا هذا مجمله.

.. أحب أن أحدثكم بأمر عجيب !! لقد كانت مشيرتى (راعيتى) حتى الآن، تلك المشيرة التى عهدتها فى دخيلتى...لم تعارضنى فى كل ما قلت، أو فعلت مما يتصل بهذا الأمر (مع انها فى ظروف أخرى كثيرا ما كانت تسكتنى أثناء كلامى) فبم أعلل هذا ، وكيف أفهمه؟ سأخبركم: **أنى أعد هذا دليلا على أن ما حدث لى هو الخير، ويخطئ من يظن منا ان الموت شر.** هذا دليل ناهض على ما أقول، لأن الاشارة التى عهدتها لم تكن لتتردد فى معارضتى لو كنت مقبلا على الشر دون الخير...

... ان ثمة بارقة قوية من الأمل تبشر بان الموت خير:

فاحدى اثنتين:

إما أن يكون الموت عدما. وغيبوبة تامة،

وإما أن يكون كما يروى عنه الناس تغيرا وانتقالا للنفس من هذا العالم الى عالم آخر. فلو فرضتم فيه انعدام الشعور، وانه كرقدة النائم الذى لا تزعجه حتى اشباح الرؤوس، ففى الموت نفع لانزاع فيه. لانه لو اتيح لانسان ان يقضى ليلة لا يزعج نعاسة فيها شئ...ثم قارنه بما سلف فى حياته من ليال وأيام.... لن يجد حتى أعظم الملوك بين أيامه ولياليه كثيرا من أشباهها. فاذا كان الموت كهذا فإنعم به. وليس الخلود اذن الا ليلة

واحدة! أما أن كان الموت ارتحالا الى مكان آخر حيث يستقر الموتى جميعا كما يقال، فاى خير يمكن ان يكون أعظم من هذا أيها الأصدقاء والقضاة...

فما أحب الى النفس ذاك الارتحال. وهل يضن الرجل بشئ اذا اتيح له ان يتكلم مع «اورفيوس» و «موسيوس» و «هزيود» و «هوميروس» ؟ كلا.

لو كان هذا حقا فذرونى أمت مرة ومرة ، فسأصادف متاعا رائعا...

وفوق كل هذا فسأتمكن من استئناف بحثى فى المعرفة الحقة، والمهروفة الزائفة، وكما فعلت هنا سأفعل فى العالم الثانى...» ثم قال:

«هذا فضلا عما يصادفه الناس فى ذلك العالم من سعادة عزت على هذه الدنيا، فان صح ما يقال فهم ثمة خالدون.

فابتسموا اذن الموت ايها القضاة، واعلموا علم اليقين انه يستحيل على الرجل الصالح ان يصاب بسؤ، لا فى حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة(١٧٨)....

فلست أرتاب فى أن الموت مع الحية خير لى، ولذلك لم تشر مشيرتى ينسى ...

ثم اختتم خطاب بقوله:

«لقد أزفت ساعة الرحيل. وسينصرف كل منا الى سبيله **فأنا الى الموت، وانتم الى الحياة، والله وحده عليم** بأيهما خير(١٧٩).»

وقد علق على هذا يبرتراند رسل» بكلمة وجيزة حيث قال:

« «**يستحيل عليك ان تقرأ العبارة الأخيرة** التى يتعرض فيما يحدث بعد

---

(١٧٨) هذا التعبير مراعة لشعور الآثنيين ، والا فهو يؤمن بإله واحد كما هو معروف من نظريته فى الإله. بل «هو ملهم الالوهية الصريحة فى الغرب» (انظر الفلفسة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ج١ ص: ١٩٧)

(١٧٩) الدافاع من كتاب «محاورات أفلاطون «ص ٩١٠ – ١١٣ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود سنة ١٩٥٤ .

الموت، دون ان تشعر **بانه قوى الايمان بالخلود**، وان تشككه الذى يتظاهر به تشكك مزعوم لا يصور حقيقة نفسه. ان مخاوف العذاب الابدى لا تقلق باله كما تفعل لاتباع المسيحية، **وليس يتطرق اليه الشك فى انه سيحيا فى الحياة الآخرة حياة سعيدة**»(١٨٠)...

وقد ذكر لنا أفلاطون فى «فيدون» ان سقراط أجاب عن استفسار اثنين من أتباعه- يوم نفاذ الحكم- عن سبب رفضه القرار من سجنه حيث قال سقراط:

««نعم انى أعترف.. انه لولا اعتقادى اننى سوف أذهب أولا صوب آلهة أخرى حكيمة، رحيمة، ثم بعد ذلك نحو رجال ماتوا هم خير من رجال هذه الحياة الدنيا، لكان من الخطأ الفاحش الا تثور نفسى ضد الموت. وحينئذ فلا وجود لنفس الاسباب التى تدعونى الى الثورة فى هذه الظروف، **ولكننى على العكس من ذلك كبير الأمل فى أن هناك شيئا وراء الموت**»(١٨١).

كما ذكر افلاطون ان سقراط كان يعتقد ان الفيلسوف الحق هو الذى لا يشغله عن التفكير فى الموت شاغل. **لان الموت هو السبيل الوحيد للوصول الى الادراك الحقيقى**. فالنفس لا تستطيع أن تُدرك اىّ شئ على حقيقته مادامت مرتبطة بالجسم. «فاذا كان من المستحيل فى الواقع ان تُدرك النفس شيئا على حقيقته مادامت متصلة بالبدن، فانه يجب أحد أمرين:

فإما الا تستطيع الوصول بحال ما الى تحصيل المعرف،

(١٨٠) تاريخ الفلسفة الغربية ص ١٥٣ - ١٥٤ تأليف برتراند رسل ترجمة زكى نجيب محمود

(١٨١) نقلا من كتاب «فى النفس والعقل ....» ص ٢٩ للدكتور محمود قاسم. انظر «فيدون» ص ١٧٥ وما بعده.

وإما ان تصل الى ذلك بعد الموت، لان النفس تصبح مستقلة وقائمةبذاتها فى هذه اللحظة لاقبلها(١٨٢).»

هذه النصوص التى نلقاها تؤكد لنا **ان سقراط كان يُؤمن ايمانا قويا بفكرة الخلود، وحياة أخرى، حيث تنتقل النفس بعد الموت الى عالم آخر، وتحيا حياة جديدة روحانية.**

والنص الأخير خاصة يدل على هذا المعنى دلالة واضحة..

ولنكتف بهذا القدر فى توضيح فكرة الخلود والحياة الأخرى عند سقراط كى ننتقل الى :-

(٢) خلود النفس والبرهنة عليه عند أفلاطون :

وقد عرفنا فيما مضى أثناء كلامنا عن النفس عند أفلاطون أن مسألة النفس هى المحور الذى تدور عليه فلسفة أفلاطون. اذن هى أهم موضوع فى فلسفته باعتبارها مقر المثل، ومصدر المعرفة.

وبعد ما عرفنا هناك حقيقة النفس الانسانية وصلتها بالبدن، وأجزاءها وانها جوهر روحانى الهى خالد، جوهر مستقل عن البدن وهى المبدأ الذى تفيض منه الحياة على الجسم وهى التى تحركة وتدبر أمره بعد معرفة ذلك كله يسهل علينا الوصول- كنتيجة طبيعية- الى فكرة خلودها. لأن النفس عنده اذا كانت إلهية ، والخلود من أخص صفات الإله لابد أن تكون النفس خالدة ايضا. والواقع أن مسألة الخلود هى أهم جزء من فلسفته النفسية. وقد أتم أفلاطون حيث وصل أستاذه، وبذل كل جهده لاقامة براهين عقلية على

---

(١٨٢) Ibid 66 , e نقلا من المصدر السابق ص ٣٠

خلود النفس الانسانية. ذكرها فى «فيدون» على لسان أستاذه سقراط، وكررها فى كتبه الأخرى.

تلك الأدلة مشهورة جدا، ومعروفة لدى دارسى افلاطون. نلخصها فيما يلى:-

البرهان الاول : (برهان التضاد)

لقد إستفاد أفلاطون فى الاتيان بهذا البرهان- الذى ذكره فى «فيدون» قبل ذكر ادلته الأخرى- استفاد من العقيدة الدينية القديمة أعنى «**الأرفية الفيثاغورية**» التى تقول: «ان النفوس التى تعيش فى هذه الحياة الدنيا تأتى من عالم آخر كانت قد ذهبت اليه بعد موت سابق، وان الأحياء يُبعثون من الاموات. حيث ينتج من هذين المقدمتين: ان النفس باق لا تفسد بفناء الجسم.»

الا انه حاول ان يدعم هذه العقيدة الدينية المتواترة بفكرة جديدة رأى انها قانون العالم المحسوس. وهى، فكرة التغير السارى فى العالم المحسوس جميعا.

فانا نشاهد دائما تبادلا دائرا بين الاضداد.

يتولد الاكبر من الاصغر، والجميل من القبيح، نرى هذا الانتقال من كل الضدين فى اتجاهين مختلفين، نرى ذلك بين الحار والبرد، والكون والفساد وغيرها من الاضداد.

ولو لم يكن الأمر كذلك لكان قد انتهى كل شئ الى السكون والعدم المطلق.

فاذا طبقنا هذا المبدأ على الحياة والموت من حيث انهما ضدان وجب ان يكون التغير سائرا بينهما من جهتين مختلفتين اى من الحياة الى الموت، ومن الموت الى الحياة.

ويترتب على ذلك ان تبقى نفوس الموتى حية فى مكان خاص حتى يتحقق هذا لتغير الدائم، وتكون مبدأ لكل حياة جديدة الى الأبد.

اذن فالنفس قبل الولادة وبعد الموت اى انها ازلية أبدية(١٨٣).

---

(١٨٣) انظر «فيدون» من «محاورات افلاطون» ص ١٣٥ وما بعدها ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود.

البرهان الثانى : (برهان التذكر)

هذا البرهان يؤيد البرهان الأول. وهو فى الحقيقة لا يودى وحده الى اثبات خلود النفس، بل يثبت فقط أزلية النفوس كما نرى بعد قليل.

ولذلك قال أفلاطون نفسه على لسان أستاذه فى «محاورة فيدون» «انه لابد من الجمع بين هذا البرهان الثانى وبين البرهان الأول حتى يتم إثبات خلود النفس(١٨٤)»

وقد بنى افلاطون هذا الدليل على نظريته فى المعرفة، فهى نظرية التذكر التى تقول: ليس هناك تعلم، بل كل ما هناك تذكر. **فالمعرفة كلها تذكر.** لأن الانسان منذ ولادته يستخدم حواسه، ومع ذلك فانه لا يستطيع ان يصل بحواسه الى إدراك المعانى الكلية المجرده مثل: فكرة العدالة المطلقة ، والخير المطلق والمساواة المطلقة، وغيرها من المعانى الكلية. لأنها لا وجود لها فى المحسوسات مطلقا. ومع ذلك اننا نفهمها، ونفهم ايضا انها والمحسوسات ليستا من طبيعة واحدة اذن فكيف فهمناها؟

وما دمنا لم نستمد معرفتنا بهذه المعانى الكلية التى يسميها «أفلاطون» بالمثل- بحواسنا فلابد اننا قد حصلنا على هذه المعرفة فى حياة سابقة ونحن نتذكرها الآن بعد نسيانها بمناسبة المحسوسات المشابهة لها. لكن كى تكون هذه ممكنة لابد أن تكون النفس قد وجدت من قبل فى مكان ما، وكانت حياة عقلية، تأمّلت فيها هذه المعاني الكلية أعنى المثل، ثم تذكرتها فى حياتها الأرضية.

اذن فالنفس لها وجود سابق على هذا الوجود فتكون أزلية.

واذا ضممنا هذه النتيجة الى ما عرفناه فى البرهان الأول من أن الضد يخرج من ضده، وان الموت يسبق الحياة فى اتجاه مضاد وجب علينا ان نسلم بان النفس بعد فساد

---

(١٨٤) انظر نفس المرجع ص : ٢١٢

البدن تعود الى حياتها السابقة وتحيا حياة أبدية. **وبناء على ذلك تكون النفس أزلية أبدية أى خالدة**(١٨٥).

البرهان الثالث : (برهان البساطة والمشابهة)

اما هذا البرهان فهو يعتمد على احدى نظرياته الأساسية. وهى فكرة التفرقة بين عالم المثل وعالم الحس. فالعالم الأول عبارة عن موجودات بسيطة، ثابتة، دائمة، لا تقبل التغير والفساد، ولا يمكن إدراكها بالحواس.

أما العالم الثانى فهو عالم مادى تكون من موجودات متغيرة متحولة تقبل الكون والفساد من حيث انها مركبة.

فهذه التفرقة تنطبق على عنصرى الانسان. فأنه يتألف من عنصر مادى أعنى بدنه الذى هو من جنس العالم المادى الحسى، وعنصر روحي غير مادى أعنى نفسه التى هى من جنس العالم الثابت الخالد، أعنى عالم المثل، لأنها هى التى تعقل المثل الثابتة البسيطة الخالدة. فلابد اذن ان تكون النفس التى تعقل تلك المثل شبيهة بها. لان الشبيه وحده هو الذى يُدرك الشبيه.

فالنفس اذن بسيطة ثابتة، فتكون خالدة مثلها:(١٨٦)

البرهان الرابع (برهان الحياة والمشاركة)

يرى أفلاطون ان الحياة صفة جوهرية (ذاتية)فى النفس بحيث لا تنفك عنها سواء انها متصلة بالجسم أم فارقة بعد فناءه. فانها سبب الحياة للجسم بحيث متى اتصلت به

---

(١٨٥) انظر المصدر السابق ص ٢٠٦ وما بعدها

(١٨٦) انظر المصدر السابق ص ٢٧٠ وما بعدها

(وانظر فى هذه الادلة الكتب الآتية : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٩٠ –٩٢، ترجمة تاريخ الفلسفة الغربية، فى النفس والعقل..ص ٥٠ – ٥٦ ، « وأفلاطون » للدكتور عبدالرحمن البدوى.)

تجرى فيه الحياة، ومتى فارقته أدركه الموت والفناء . **اما هى فانها خالدة**. لأن الحياة من ذاتها تشارك بها فى الحياة بالذات كما ان كل كائن يُشارك فى مثال معين. فاذن هى منافية للموت بالطبع. والشئ لا تقبل ضده، ولا يتحول الى ضده. كما أن الثلج مثلا لا يمكن ان يتحول الى الحرارة. واذا ثبت ان النفس متصفة بالحياة اى انها مشاركة فى الحياة بالذات يستحيل عليه ضده وهو الموت فتكون خالدة.

يرى بعض الباحثين ان هذا الدليل أهم أدلة أفلاطون على خلود النفس والاكثر منهم يعتبر البرهان الثالث أقوى أدلته على ذلك من حيث إنه مرتبط بأهم نظريته اعنى نظرية المثل. فانه « ينظر فيه الى النفس فى ذاتها لا بالاضافة الى الجسم والطبيعة، ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق اليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير، وان حياتها الخاصة لا تتحقق تماما الا بخلاصها من المادة فى عالم روحى مثلها. **وهذا لب عقيدة أفلاطون**. وماعداه محاولة لتوكيدها »(١٨٧) أما بالنسبة للبرهان الرابع فيجوز ان تكون مشاركة النفس فى الحياة بالذات مؤقته.

ولكن الواضح مما تقدم ان البرهان الثالث والرابع كلاهما قويان.

وقد أكد أفلاطون هذه البراهين بفكرة أخلاقية تتلخص فى:

ان الاخلاق تفرض العقاب لصانعى الشر، والثواب لصانعى الخير. ولا يمكن ان يتحقق ذلك بالعدل فى هذه الدنيا. **اذن فلابد من حياة أخرى تنال كل نفس جزاء ما عملت فى هذه الحياة الراهنة**. ولذلك يجب ان تبقى النفس بعد موت البدن. « ولو كان معنى الموت القضاء على كل شئ فى الانسان لما كان أسعد طالع الأشرار؟ اذ يتحررون بسببه من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضا(١٨٨) »..

---

(١٨٧) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص : ٩٢ .

(١٨٨) « فى النفس والعقل... » للدكتور محمود قاسم ص ٥٧ .

أما فكرة التناسخ عنده:

فمع انها لا تتفق مع اسس مذهبه ولُبه، وكان يمكن أن يمحوها لأنه لا يخدم قضية الفلسفة التى يُؤمن بها وهى فكرة انتقال النفوس الى حياة أخرى أفضل **ولكنه قال بها بالفعل متأثرا بالفيثاغورية وبفكرة دينية شائعة حين ذاك.** ولكن هذه الفكرة كانت ضعيفة عنده بدليل انه مضطرب فى عرضها بحيث يعرضها فى كتبه بصورة مختلفة. فيرى فى محاورة « فيدون » مثلا:

ان النفس إن كانت خيرة فاضلة فيلسوفة تصعد الى أحد الكواكب وتعيش فيها سعيدة مغتبطة دون ان تعود الى حياة الأجسام مرة أخرى.

وان كانت من ذوات الجرائم التى لا تغفر فظلّتْ فى الجحيم مرتبطة بأسباب شقائها بلا نهاية.

أما أن كانت من ذوات الآثام الصغيرة أو متوسطة هى التى فقط تتناسخ فى أجسام تتناسب مع جريمتها.

اذن هو يرى الخلود– بلا تناسخ– للنفوس الفاضلة والظالمة، إما فى سعادة أبدية، وإما فى شقاء أبدى.

أما فى « فيدر » و « تيمية » فالتناسخ عامة للنفوس جميعا، حتى ان بعضها تتناسخ– على حسب جريمتها– فى اجسام الحيوانات المختلفة!. (١٨٩)

ولاشك ان هذا القول لا يتفق بتاتا مع قوله: «ان النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط، لا تستطيع ان تقوم فى جسد انسانى »(١٩٠)..

---

(١٨٩) انظر الفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ج١ ص ٢٦٤ – ٢٦٦ ، وأفلاطون للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .

(١٩٠) « فيدروس »ص ٢٤٩ نقلا من تاريخ الفلسفة اليونايينة للاستاذ يوسف كرم ص ٩٢

والظاهر ان «الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق»(١٩١)..

وعلى كل حال فان فكرة التناسخ لا تتعارض مع فكرة خلود النفس كما يفهمه الفلاسفة. لأن التناسخ هو عودة النفوس الخالدة بعد فساد الجسد الى أجسام مختلفة عدة مرات والى مالا نهاية. لأن العالم فى نظرهم أبدى لا ينفنى.

والحق: **ان هذا الفهم لا يتفق مع ما يراه الأديان السماوية فى معنى الخلود والغرض منه.**

ومع ذلك قد ذكرنا رأيه فى النفس وخلودها ومصيرها بعد الموت أثناء عرضنا هذا المذهب القائل بالمعاد الروحانى. **لأن الخلود عند أفلاطون وكذلك عند سقراط وأفلوطين يُعتبر لونا من الحياة الروحانية الخالدة للنفوس بعد فناء أجسادها.**

٣) الخلود والبرهنة عليه عند أفلوطين

من درس النفس الانسانية عند أفلاطون وأفلوطين يرى أن بينهما تشابها كبيرا. لأن كلا منهما يجعل النفس جوهرا روحانيا، وجوهرا مستقلا عن البدن يختلف كل الاختلاف عن طبيعة الجسم، وغير ذلك من الصفات التى أشرنا أليها حين بيان رأيهما فى حقيقة الانسان والنفس والصلة بينها وبين البدن. ولذلك كان طبيعيا ان يصل أفلوطين الى فكرة خلود النفس كما وصل اليها أفلاطون من قبل. لانه «مادامت النفس مستقلة، قائمة بذاتها، الهية معقولة، فهى بالضرورة كانت قبل حلولها فى البدن، وستكون بعد مغارتها للبدن، وخلود النفس بالتالى مؤكد(١٩٢)»..

ومع ذلك قد عنى بالتدليل على خلود النفس وخصص «الفقرة السابعة من

---

(١٩١) نفس المرجع ص ٩٢ .

(١٩٢) خريف الفلسفة اليونانى للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ١١٨

التاسوع الرابع » لمناقشة فكرة الخلود معتمدا فيها على نفس البراهين التى ذكرها أفلاطون فى « فيدون » دون أن يُضيف إليها شيئا جديدا. وقد ذكرنا تلك الأدلة قبل قليل، لا داعى لتكرارها ههنا. وربما الشئ الوحيد الذى أتى به أفلوطين فى موضوعنا هذا هو التدليل على إستحالة بعث الاجساد، تحمسا منه للقضاء على هذه الفكرة التى كانت موجودة- حينذاك- فى الديانة المسيحية.

هذا. وقد كرر أفلوطين رأى افلاطون فى التناسخ بعد فناء الجسد « بفروق بسيطة. لأن النفس عند كل منهما تخضع بعد فساد البدن لناموس العدالة الالهية الخالدة(١٩٣).

وسنذكر فكرة التناسخ عامة وما ترد عليها من الاعتراضات فى الملحق الأول لهذا الفصل إن شاء الله.

٤) خلود النفس ومصيرها بعد الموت عند إخوان الصفا :

كما عرفنا فيما مضى ان النفس عند إخوان الصفاء جوهرة روحانية، سماوية ، نورانية ، حية بذاتها ، علامة بالقوة ، فعالة بالطبع، دراكة لصور الاشياء، أزلية حيث هبطته من عالم الارواح وكان طبيعيا أن يكون الجوهر الذى هذا شأنه غير قابل للفساد. ولذلك صرّحوا بخلود النفس وبقائها بعد فساد الجسد حيث قالوا:

«« أما النفس فانها جوهرة سماوية روحانية حفيفة متحركة غير فاسدة.. ثم انها تاركة لهذه الاجسام، ومفارقة لها وراجعة الى عنصرها ومعدنها ومبدئها كما كانت(١٩٤) »».

---

(١٩٣) انظر المصدر السابق، وكتاب « الفلسفة الاغريقية » ج٢ ص ٢٨١ للدكتور محمد غلاب، و« تاريخ الفلسفة الغربية » لبرتراند رسل ص ٤٦٢ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود

(١٩٤) الرسائل : ج١ ص ١٩٧، وج ٤ ص ٧٤ طبعة بالقاهرة سنة ١٩٢٨ .

وهم يعتقدون ان للموت حكمة وهى كونه سببا لحياة الابد بانتقال النفس فيه الى عالم الافلاك فان موت الجسد يُعتبر وِلادة النفس..

قالوا:

«« النفس لا تتمتع الا بعد مفارقة الجسد لان موت الجسد، وِلادة النفس.. وذلك أن موت الجسد ليس شيئا سِوى مفارقة النفس له كما أن ولادة الجنين ليس شيئا سوى مفارقة الرحم، فاذا الموت حكمة كما ان الولادة حكمة. وكما ان الجنين اذا تمت فى الرحم صورته وكملت هناك خلقته لم ينتفع فى الرحم، بل ينتفع بعد الولادة فى الحياة الدنيا، كذلك النفس اذا كملت صورتها وتمت فضائلها بكونها مع الجسد انتفعت بعد مفارقتها الجسد فى الحياة الآخرية. فاذا الموت حكمة، إذ البقاء الأبدى لا يتيسر الاّ بعد حصول الموت، فالموت سبب لحياة الأبد، والحياة الدنيا سبب للموت فى الحقيقة. اذ الانسان مالم يدخل فى هذا العالم لا يمكن له ان يموت... »(١٩٥).

وقد أشروا الى أحوال النفس بعد المفارقة والى مكانها هناك حسب درجتها التى وصلت اليها فى هذه الدنيا. وهم يرون ان النفس :

اذا كانت فاضلة تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك، وتصعد الى ملكوت السماء وتدخل فى زمرة الملائكة وتحيا بروح القدس. وتسبح فى فضاء الافلاك فرحة مسرورة منعمة ملتذة مكرمة كما قال الله تعالى فى نفس المؤمن:(**وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلُوا فِى سَبيلِ اللهِ اَمْواتاً، بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرزِقُون فَرِحينَ بِما آتاهُمْ اللهُ مِنْ فَضْلِه**)(١٩٦) ».

اما اذا كانت النفس تعشق هذه اللذات الجسمية المحسوسة ولا تشتاق الصعود الى

---

(١٩٥) الرسائل: ج٣ ، ص٥٩ — ٦٠ .

(١٩٦) الرسائل: ج ١ ، ص ٩٦

عالم الارواح والأفلاك فلا تدخل الجنة مع الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر.

فالسعادة الأخروية فى نظرهم هى أن تبقى فى عالم الأفلاك الى الأبد الآبدين على أفضل حالاتها وأتم غاياتها.

ولا يمكن ذلك السعود الى عالم الارواح بهذا الجسد الثقيل الكثيفة، **بل بعد مفارقة النفس هذه الجثة.**

والآخرة هى عبارة عن عالم الارواح. فاذا فارقت النفس هذه الجثة ولم يعقها شئ من سؤ أفعالها أو فساد آرائها، أو تراكم جهالتها او رداءة أخلاقها(١٩٧)«فهى هناك فى أقل من طرفة عين بلا زمان. لأن كونها حيث همتها ومحبوبها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه.

فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ومعشوقها هذه اللذات المحسوسة ...وشهواتها هذه الزينة الجسمانية، فهى لا تبرح من ههنا ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك، ولا تُفتح لها أبواب السماوات، ولا تدخل الجنة مع زمرة الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر سائحة فى قعر هذه الاجسام المستحيلة المتضادة تارة من الكون الى الفساد، وتارة من الفساد الى الكون...(١٩٨)»

فالنفس تنفق على الجسد وتحن عليه، مالم تعلم بان لها وجودا احسن وأبقى من هذا الوجود مع الجسد.

وقالوا فى مكان آخر من رسائلهم **ما خلاصته:**

ان النفس اذا كانت شريرة تعذبت لانها لا توجد عوضا عن هذا الجسد الذى الفت ان تأخذ اللذة عن طريقه. ولذلك تبقى تائهة هائمة بهمومها فى طلب مافاتها بما

---

(١٩٧) وذلك، اذا كانت النفس فاضلة مطهرة

(١٩٨) الرسائل: ج١ ص ٩١ – ٩٣

اعتادته من لذات هذه المحسوسات. لأنها منعت عن الوصول اليها بسبب فساد الجسم فحينذاك تتمنى وتقول : (**يا لَيْتَنا نُرَدُّ فَنَفْعَلُ غَيْرَ الذّى كُنّا نَعْمَلُ**) لكنهم (**لَوْ رُدّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ**) فعند ذلك تبقى بحسرتها وندامتها متألمة بذاتها،معذبة من سوء عادتها دون فلك القمر سائحة فى قعر الاجسام هاوية فى عالم الكون والفساد مع ابناء جنسها من إخوان الشياطين وجنود إبليس أجمعين كما قال تعالى (**كُلَّما دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَها**).

وعلى رأيهم فالنفس الخيرة ملائكة بالقوة، فاذا فارقت أجسادها كانت ملائكة بالفعل. والنفوس الشريرة هى شياطين بالقوة، فاذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل(١٩٩).

وقد قال إخوان الصفاء مع أفلاطون بأزلية النفس. وكان طبيعيا ان يكون الشئ الازلى أبديا خالدا لأنه لو كانت حادثة لما أمكن أن تكون أبديا لأن الحادث بما هو حادث لا يكون أبديا. اذن فالنفس قد وجدت قبل وجود الجسد. لأنها شقيقة المثل، هبطت على كُرَة الى العالم الحسى، واتصلت بالجسد فهى اذن صورة من صور الملأ الأعلى الخالدة.

وقد حاولوا فى مواضع مختلفة من رسائلهم. البرهنة على خلود النفس البشرية بذكر قصص عن بعض الأنبياء والحكماء. فمثلا:

موسى عليه السلام قال لأصحابه: « **تُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذلك خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ** »(٢٠٠).

والمسيح عليه السلام قال للحوارين فى وصية له :« اذا فارقتْ هذا الهيكل فانا

---

(١٩٩) انظر الرسائل ج٣ ص ٩٤

(٢٠٠) الرسائل: ج٤ ص ٩٢

واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى، وانا معكم حيثما ذهبت فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السموات غدا»(٢٠١)

اى حينما تموتون ستلحقون بى فى عالم الملكوت والأرواح.

وسقراط انقاد للقتل وشرب السم حتى مات لأنه كان يؤمن ببقاء النفس بعد مفارقة الجسد.

وأفلاطون كان يرى رأى استاذه ويقول: «لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير لكانت الدنيا فرصة الاشرار.(٢٠٢)»

والبراهمة كانوا يحرقون اجسادهم اعتقادا بفسادها وايمانا بخلود النفس.

وآل البيت أسلموا أنفسهم للقتل بشجاعة يوم كربلات لاعتقادهم الجازم بأن النفوس باقية خالدة(٢٠٣)..

ثم قالوا: «فهذه الحكايات والأخبار كلها دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد(٢٠٤).»

· لاشك أن قضية الخلود عندهم يتفق مع آرائهم السالفة الذكر فى طبيعة النفوس الانسانيه.

وإذا تذكرنا ماقلنا فى تاريخ حياتهم سابقا ان **إخوان الصفا جماعة من غلاة الشيعة الباطنية**، وأنهم ألفوا جمعية سرية لغرض سياسى قبل كل شئ، **وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات فأرادوا تطهيرها بالفلسفة(١).**

---

(٢٠١) الرسائل: ج١ ص٩٣ .

(٢٠٢) الرسائل: ج ٤ ص ١٠٠ .

(٢٠٣) راجع الجزء الرابع من الرسائل من ص ٨٣ – ١٠٤

(٢٠٤) الرسائل: ج ١ ص٩٣ .

اذا تذكرنا ذلك كله عرفنا بسهولة سر جعلهم للشريعة معنيين، باطنا وظاهرا او بالحرى معنى واحداً باطنا وآخر ظاهرا يرمز الى ذلك الباطن الذى هو المعنى الحقيقى وحده. **كما نعرف جيدا سر تأويلاتهم البعيدة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية** بحيث لم يبقوا شيئا منهما على ظاهرها وجعلوا كلها رموزا وإشارات الى معان باطنية غامضة **لا يتّفق مع روح الأديان السماوية ومع ما تقرره العقول السليمة.**

وسنذكر فى الموضوع المقبل تلك التأويلات الغريبة التي تتعلق بالجنة والنار، والثواب والعقاب، واللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية فى النار التى لا تتفق الا مع نظرياتهم الباطنية الطبيعية وأغراضهم السياسية الخاصة.

وسنكتفى هنا بالاشارة الى تأويلاتهم المتعلقة بمعانى القيامة والبعث والحشر لارتباطها الوثيق بهذا الموضوع- حيث يُنْكرون بعث الاجساد صراحة قالوا:-

« معنى القيامة، منشق من قام يقوم قياما. والهاء فيه للمبالغة. وهى من قيامة النفس من وقوعها فى بلائها(!)

والبعث هو انبعاثها وانتباهها من نوم غفلتها ورقدة جهالاتها.!»

والقيامة نوعان:

إحداهما: القيامة الكبرى، فهى مفارقة النفس الكلية لعالم الأفلاك

والأخرى: القيامة الصغرى، فهى مفارقة النفس الجزئية لجسدها.

فيكون معنى المعاد: فى رجوع النُفوس الجزئية الى النفس الكلية(!).

ويقولون أيضا: ان ما ورد فى ظاهر الدين من خراب هذا العالم بسمائه وأرضه وإعادة الخلق مرة أخرى وحسابهم بما كانوا يعملون فى الدنيا من خير وشر هو جيد للعامة ولمن لا يعرف من الأمور شيئا، ويرضى الدين تقليدا وايمانا(!).

وأما الخاصة ومن نظر فى بعض العلوم الرياضية والطبيعية فان هذا الرأى لا يصلح لهم. لأن كثيرا من الحكماء والعقلاء ينكرون خراب السماوات. والجيد لهم ان يعتقدوا فى أمر الآخرة أن لها وجودا متأخرا عن الكون فى الدنيا. وهى أحوال تطرأ على النفس بعد مفارقتها الجسد إذا هى انتبهتْ من نوم غفلتها فى الدنيا، واستيقظتْ من رقدة جهالتها قبل الممات.(٢٠٥)»

وقالوا فى موضع آخر:

«... فلا تكن يا أخى ممن ينتظر بعث الأجساد، ويؤمل نشر الابدان فان ذلك ظلم عظيم فى حقك اذا كنت تتوهم ذلك!(٢٠٦)..»

كل هذه النصوص تدل دلالة واضحة على انهم ينكرون البعث الجسمانى انكارا تاما ويعدونه مناسبا لفهم العوام. **وأما فى نظرهم فالبعث للنفوس وحدها، واللذة والألم للنفوس فقط** دون الأجسام كما سوف نبين ذلك فى موضعه.

أما الحشر: فهو- فى زعمهم- بمعنى حشر النفوس الجزئية الى النفس الكلية.!

ولفهم تفسيراتهم هذه يشترطون دراسة العلوم الرياضية والطبيعية شرطا أساسيا. وإلا يقف الانسان عند أقوال الشريعة مُتحيزاً شاكا!!!



---

(٢٠٥) الرسائل: ج ٤ ص : ٤٠

(٢٠٦) الرسائل: ج٣ ص: ٢٨٨

٥) خلود النفس ومصيرها عند الفارابى

عرفنا فيما مضى رأى الفارابى فى طبيعة النفس الانسانية. وهو يرى انها جوهر روحانى بسيط، جوهر مستقل. وهو من عالم الأمر اى عالم المجردات والروحانيات. وهى جوهر الانسان فى الحقيقة.

والجوهر الذى هذا شأنه لابد أن يبقى، ولا يفسد بفساد البدن. **فالقول بخلود النفس نتيجة حتمية لطبيعة النفس هذه...**

ومن هنا نراه يقول فى كتبه « الدعاوى القلبية »:

« ... ان النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وانها لا يجوز ان تتكرر فى أبدان مختلفة، وانه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان.

وانها مفارقة باقية بعد الموت. فليس فيها قوة قبول الفساد(٢٠٧).. »

ولكنه يرى ان كيفية هذا الخلود متفاوتة للنفوس. فان لها سعادات وشقاوات بعد الموت، حيث أشار اليها فى « عيون المسائل » وقال:—

« .. وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات. وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهى أمور لها مستحقها، وذلك لها بالوجوب والعدل(٢٠٨)...

والواضح من هذين النصين ان الخلود عام للنفوس الجزئية جميعا.

ولكن له نصوص آخرى فى كتابه **« آراء أهل المدينة الفاضلة »** يثبت فيها الخلود لنفس أهل المدنية الفاضلة التى أدركتْ السعادة وأخذت بأسبابها، وللنفوس التى ادركت السعادة ولكنها لم تحصل أسبابها، دون الأنفس الجاهلة حيث يؤكد فناءها.

---

(٢٠٧) انظر كتاب الدكتور محمود قاسم « فى النفس والعقل ص٧٤ ...

(٢٠٨) الفارابى : « عيون المسائل » ص ٧٥ من « المجموع » .

اذن فلفارابى رأيان فى هذه المسألة:

الرأى الأول: هو القول بخلود النفس الانسانية جيمعا وبلا تفرقة، يدل على ذلك نصوص عدة اكتفينا بذكر نصين منها..

والرأى الثانى: يقول فيه بثلاثة أنواع من النفوس:

الأول: النفوس الفاضلة التى أدركت السعادة. وأخذت بأسبابها وهى نفوس أهل المدينة الفاضلة التى تبقى بعد الموت سعيدة وتزداد سعادتها كلما جاءها فوج آخر من جنسها.

والثانى: هى نفوس أهل المدينة الفاسدة التى ادركت السعادة ولكنها لم تأخذ بأسبابها. وهى كذلك خالدة تبقى بعد الموت ولكنها فى شقاء لاشتغالها بالامور الحسية والملذات الجسمية. وكلما انضمت اليها نفوس من جنسها زادت شقاؤها.

والثالث: هى النفوس الجاهلة التى هى وحدها تفنى! وهؤلاء– كما يقول– هم الهالكون الصائرون الى العدم..

وقد شرح الفارابى فكرته هذه فى كتابه آراء «أهل المدينة الفاضلة» وقال فى خلود النوع الأول من النفوس السعيدة:

«وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها، سعدت ، فخلفهم ناس آخرون فى مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم، فاذا مضت هذه أيضا وخلقت صاروا ايضا فى السعادة الى مراتب أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه فى النوع والكمية والكيفية، **ولأنها كانت ليست بأجسام** صار إجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيّق بعضها على بعض مكانها. اذ كانت ليست فى أمكنة أصلا. فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى توجد عليه الأجسام. وكلما كثرت الانفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل

واحدة منها أزيد شديدا. وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين؛ (الآخرين)، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها، وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل...لأن المتلاحقين الى غير نهاية يكون تزايد قُوىٰ كُلّ واحدٍ واحدٍ ولذّاتهُ على غابر الزمان الى غير نهاية. وتلك حال كل طائفة مضت(٢٠٩)».

كما صرح بخلود النوع الثانى من النفوس فى الشقاء وقال:-

«.... كذلك الجزء الناطق مادام متشاغلا بما توردة الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة حتى إذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس، شعر بالأذى وظهر له أذى هذه الهيئات فبقى الدهركله فى أذى عظيم. فان الحق به مَن هو فى مرتبته مِن أهل تلك المدينة ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه. لأن المتلاحقين بلا نهاية، تكون زيادات أذاهم فى غابر الزمان بلا نهاية. فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة(٢١٠).»

وأما النوع الثالث من النفوس اعنى الجاهلة فأكد فناءها وقال:-

«أما أهل المدن فى الجاهلية فان انفسهم تبقى غير مستكملة، بل محتاجة فى قوامها الى المادة ضرورة. اذا لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشئ من المعقولات الأول أصلا. فاذا بطلت المادة التى بها كان قوامها بطلت القوى التى كان من شأنها أن يكون بها قوام ما بطل.... وهؤلاء هم الهالكون الصائرون الى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والافاعى(٢١١)»

ان هذا التردد بين القوليم المذكورين ليس إلا اضطراب فى الرأى. فتأثير أرسطو فى

---

(٢٠٩) الفارابى: آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٥ — ٩٦ .

(٢١٠) نفس المرجع ص ١٠١ .

(٢١١) نفس المرجع ص ٩٩ — ١٠٠ .

الشق الأخير من الرأى الثانى واضح. وهو مبدأ أرسطو القائل ان المادة هى سبب الاختلاف بين الأفراد.

وعلى هذا الذى ذكرناه يكون المعاد عنده لنفوس اهل المدينة الفاضلة والفاسدة دون النفوس الجاهلة! والحق ان هذا الرأى غريب إذ لا يوجد أىّ مبرر عقلى لهذه التفرقة بين هذه النفوس فى حياة خالدة ولا يتفق مع رأيه فى طبيعة النفس التى صرح ببساطتها وروحانيتها، كما لا يتفق مع آراء فلاسفة الاسلام الآخرين.

أما النصوص الدينية التى تدل على البعث الجسمانى فى نظره ليست الاّ تمثيلات ورموز لما هناك! تقريبا لأذهان الناس كما يقول بذلك فلاسفة الاسلام عامة ماعدا الكندى منهم.

وسوف نرى التفصيل حينما نتعرض لموقف «**إخوان الصفاء**» إزاء النصوص الدينية المتعلقة بالجنة والنار واللذات والآلام الجسمانية فيهما فى الموضوع المقبل ان شاء الله...

٦) خلود النفس والمعاد الروحانى عند ابن سينا

عرفنا فيما سبق مدى إهتمام إبن سينا بدراسة النفس وعنايته البالغة فى معرفة طبيعيتها والبرهنة على وجودها وجوهريتها وروحانيتها. ولذلك قيل انه كان أعظم شخصية يمثل هذا الباب فى عصره، كما كان أفلاطون يمثله فى عصر التفكير اليونانى. وكان كل ذلك لغرض سام، وهو الوصول الى فكرة مؤكدة عن الخلود الذى يعتبر ضرورة دينية وفلسفية فى آن واحد. لأن فيه تحقيقا لمعنى المسئولية والجزاء التى تخبرنا التعاليم الدينية، وتحقيقا لمعنى السعادة الروحية الخالدة التى تقولها الفلسفة الروحية.

اذن كان طبيعيا من مثل هذا الفيلسوف الاسلامى الشهير الذى يهدف دائما الى التوفيق بين النفس والعقل أو بين الدين والفلسفة.

وكان هناك عاملان يزيدان الموضوع أهمية فى نظره:

أحدهما: موقف أستاذه الفارابى المضطرب فى الخلود ومصير النفوس الانسانية كما رأيناه في موضعه.

والآخر: معاصرته تلك الموجه المادية التى تنكر النفس من أساسها فضلا عن خلودها وتعتبرها جسما أو جسمانيا تفنى بفناء الجسم.

وقد رأينا فيما سبق ذلك الاهتمام البالغ فى إثبات وجود النفس وجوهريتها وروحانيتها، وكيف اطمأن الى كونها جوهرا مجردا، روحانيا بسيطا، مغايرا للبدن، ومستقلاً عنه، تقوم بأمره وتدبيره كما يقوم الربان بأمر السفينة، وتدبيرها، وان حقيقة الانسان هى نفسه.

وسوف نرى- فى البحوث الآتية- كيف اهتم باقامة الأدلة على خلودها وبيان مصيرها بعد الموت، وسعادتها وشقاوتها الروحيين.

• **ولهذا كله يعتبر ابن سينا أعظم فيلسوف يمثل بوضوح هذا المذهب الروحى** الذى نحن بصدد عرضه. ومن هنا نرى فى بيان آرائه مفصلا مزيد توضيح لهذا المذهب.

وبناء على ذلك كله سوف نتعرض لآرائه فى الموضوعات الآتية:-

أولا: البرهنة على خلود النفس..

ثانيا: عرض رأيه في المعاد الروحاني وما يتعلق به من البحوث.

(أ) المعاد الروحانى وبيان اللذات والآلام والسعادة والشقاوة فى الآخرة.

(ب) بيان أحوال طبقات الناس بعد الموت.

(جـ) تأويله النصوص الدينية الدالة على اللذات والآلام الجسمية فى الآخرة.

ثالثا: تحقيق رأيه فى البعث الجسمانى.

أولا : البرهنة على خلود النفس :

كان القول بخلود النفس بعد فساد الجسد نتيجة طبيعية ومنطقية لأراء ابن سينا السابقة فى طبيعة النفس حيث جعلها جوهرا روحانيا مجردا. فان فى هذا الوجود الروحى المجرد ما يستلزم خلوده وبقاءه.

ولذلك نرى ابن سينا يبنى براهينه على طبيعة النفس ، كما رأينا من قبل أن أفلاطون قد بنى أكثر براهينه على نفس الأساس. ومنه يتضح تأثر الفيلسوف الأول بالثانى.

وعلى أية حال تتلخص براهين ابن سينا على خلود النفس فيما يلى :

البرهان الأول :

يمكن تسمية هذا الدليل « **ببرهان الانفصال** ». لأنه ينبنى على كون النفس جوهرا مستقلا، منفصلا عن البدن وكون الاتصال بينهما ليس اتصالا جوهريا، بل اتصالا عرضيا– كما عرفنا ذلك فيما مضى– اذن فهذا البرهان ينبنى علي طبيعة الاتصال القائم بينها وبين البدن التى هى الانفصال الجوهري بينهما. وهذا أطول براهينه على الخلود.

ويتلخص فيما يلى :–

ان النفس اذا وجدت فانها لا تموت بموت البدن، بل تبقى. لان كل شئ يفسد بفساد شئ آخر ينبغى ان يكون متعلقا به نوعا من التعلق. ذلك التعلق:

إما ان يكون تعلق المكافئ والمقارن فى الوجود بمعنى ان كل واحد منهما يكمل الآخر ويكونان معا جوهرا واحدا،

وإما أن يكون تعلق المتأخر عنه فى الوجود،

وإما أن يكون تعلق المتقدم فى الوجود.

ولما كانت النفس منفصلة عن البدن فى الوجود تمام الانفصال لا يمكن إن تكون

متعلقة به تعلق المكافئ فى الوجود، لأنهما جوهران وليس بينهما تعلق ذاتى. وأن كان بينهما تعلق عرضى فذلك لا يستلزم فساد أحدهما بفساد الآخر.

ولا يجوز أيضا تعلقها بالبدن تعلق المتأخر عنه حتى تكون معلولة له وهو علة لها. فان العلل أربعة :-

فاعلة، وقابلة (اى مادية)، وصورية، وكمالية (اى غائية).

وقد بين ابن سينا عدم كون البدن علة للنفس بأى نوع من هذه العلية وقال :-

« ومحال أن يكون علة فاعلية: فان الجسم - بما هو جسم- لا يفعل شيئا. وانما يفعل بقواه. ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك بالفعل (بعينه). ثم القوى الجسمانية كلها إما أغراض ، وإما صور مادية. ومحال أن تفيد الاغراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة، ووجود جوهر مطلق (وهو النفس).

ومحال أيضا أن يكون علة قابلية: فقد بينا وبرهنا ان النفس ليست منطبقة فى البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصورا بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب.

ومحال ان يكون علة صورية للنفس، وكمالية (غائية) : فان الأولىٰ أن يكون الأمر بالعكس. فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.(٢١٢) »

واما الاحتمال الأخير وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود:

فهو باطل أيضا. لأنه :

إما أن يكون التقدم بالزمان « فيستحيل ان يتعلق وجوده به » وقد تقدمه فى الزمان.

---

(٢١٢) نفس المرجعين ص ٩٩ - ١٠٠، و ص ١٨٥ - ١٨٦ .

وإما أن يكون التقدم فى الذات لا فى الزمان، لأنه فى الزمان لا يُقارنه»(٢١٣)

ثم بين عدم جواز الشق الثانى بقوله:-

«واذا كان كذلك (اى اذا كانت النفس متقدمة عن البدن بحسب الذات فى الوجود) فيجب ان يكون السبب المتقدم يعرض فى جوهر النفس فيفسد معه البدن، وان يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج، او التركيب. فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن ألبتة بسبب فى نفسه. فليس اذن بينهما هذا التعلق.(٢١٤)»

واذا ثبت ان النفس لا تتعلق بالبدن على آى نوع من انواع التعلقات المذكورة، وأن اتصالها به اتصال عرضى، وجب ان يكون تعلقه فى الوجود بالمبادئ الآخر التى لا تستحيل ولا تبطل. **ولذلك لا يستلزم فساد البدن فسادها، بل تبقى بعد الموت بقاء سرمديا**(٢١٥).

البرهان الثانى : برهان البساطة:

هذا البرهان كالبرهان الأول يعتمد على طبيعة النفس. وقد ذكر ابن سينا تدعيما لدليله السابق من جهة أخرى. **ملخصه:**

ان النفس جوهر بسيط لا يحتوى على أمرين متنافسين. أعنى الوجود والعدم. واذا وجدت فيستحيل أن ينعدم والا لأصبح البسيط مركبا من وصفين متنافسين، فان الاشياء المركبة هى التى تقبل الفساد لأن فيها جانبا فعل وقوة حيث يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى، وقوة أن يفسد. وهذا الأمر محال فى الأشياء البسيطة المفارقة. وقد ثبت فيما

---

(٢١٣) نفس المرجعين ص ١٠٢، وص ١٨٦.

(٢١٤) نفس المرجعين ص ١٠٢، وص ١٨٧.

(٢١٥) انظر نفس المكانين.

مضى أن النفس جوهر بسيط مفارق وانما حياة بطبيعتها، فلا يمكن ان يوجد فيها قابلية للفناء . اذن– فالنفس باقية بعد فناء الجسد.(٢١٦)

ولا شك ان هذا البرهان لا يسلم الاّ إذا سلم أدلته على تجرد النفس وبساطتها.

البرهان الثالث:

هذا الدليل يمكن تسميته **بالبرهان الميثافيزيقى.**

وقد ذكر هذا البرهان منفردا فى رسالة المسمى بـ «رسالة فى معرفةالنفس الناطقة وأحوالها.»

وقد بنى ابن سينا هذا البرهان على ان جوهر النفس من عالم آخر. وهو أقوى من جوهر البدن. لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه، بل هو الانسان فى الحقيقة. وما البدن الاّ تابع لها، بل هو من أضعف أعراضه.

والجوهر الذى هذا شأنه لا يفنى بعد الموت، ولا يضر مفارقته عن البدن وجوده. لأن صلة النفس بالبدن ليست صلة تلازم وارتباط بحيث يلزم من بطلان أحدهما بطلان الآخر. بل صلتها به صلة مالك بمملوك، وآمر بمأمور فلن يضر المالك ما قد يلحق بملكه من فساد. كما استشهد على ذلك بحالة النفس فى المنام، وبآية تدل على بقائها بعد الموت.(٢١٧)

---

(٢١٦) انظر نفس المرجعين : ص ١٠٣ ، ص ١٨٧ – ١٨٩ .

(٢١٧) وقد عرض ابن سينا هذا الدليل كالآتى:–

«اعلم ان الجوهر الذى هو الانسان فى الحقيقة لا يفنى بعد الموت.

ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن بل **هو باق ببقاء خالقه تعالى.**

وذلك : لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لانه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه. والبدن منفصل عنه تابع له، فاذا لم يضر مفارقته عن الابدان وجوده... ولأن النفس من مقولة =

وبعد ما عرفنا رأى ابن سينا فى طبيعة النفس الانسانية وخلودها ننتقل الى آراءه الأخرى التى تتعلق بالمعاد الروحانى.

ثانيا : عرض رأيه فى المعاد الروحانى وما يتعلق به من البحوث:

وقد وصلنا الآن الى اهم بحث عنه عند ابن سينا، بل هو رأس القصيد من بحوثنا السابقة عنه.

ولاهمية هذا الموضوع وما يترتب عليه من نتائج خطيرة من ناحية، ووضوح عبارته وتركيز المعانى فيها بحيث لا تحتاج الى تعليق وتوضيح من ناحية أخرى سوف نعتمد هنا أثناء عرض رأيه فى المعاد الروحانى وما يتعلق به على النصوص الصريحة التى ذكرها فى كتابه المسمى بـ **« رسالة أضحوية فى أمر المعاد » التى أودع فيها كل ما يعتقده فى**

الجوهر، ومفارقته مع البدن من مقولة المضاف والاضافة أضعف الأعراض لانه لا يتم وجودها القائم بموضوعها، بل تحتاج الى شئ آخر وهو المضاف اليه. فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان الأعراض المحتاج اليه؟ »

ثم بين هذه الفكرة بمثال وقال:

« ومثاله : إن مَن يكون مالكا لشئ متصرفا فيه، فاذا بطل ذلك الشئ لم يبطل المالك ببطلانه. ولهذا فان الانسان اذا نام بطلت عنه الحواسْ، والادراكات وصار ملقى كالميت. فالبدن القائم فى حالة شبيهة بحال الموتى، كما قال رسول الله ﷺ : **(النومُ آخرُ الموتِ).**

ثم ان الانسان فى نومه يرى الأشياء ويسمعها، بل يُدرك الغيب فى المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له فى اليقظة. فذلك برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج الى هذا البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله. فاذا مات البدن وخرب، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن. فاذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب الى الأنوار الآلهية، وأنوار الملائكة . فنودى من الملأ الأعلى :« **يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِى إِلىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِى فِى عِبَادِى وَادْخُلِى جَنَّتِى** »، (ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها:ص ١٨٦ تحقيق الدكتور الأهوانى).

سره ويكتمه عن الجمهور فى هذا الموضوع الخطير. وهى كتاب يمثل رأيه الحقيقى ويعبر عما اعتقده كفيلسوف عقلى حر حيث كتبه الى أحد أصدقائه المخلصين (٢١٨) ... وبين فيه مذهبه الخاص فى أمر المعاد.

ومن هذه النصوص التى سنذكرها هنا سوف نستنتج موقفه الحقيقى عن البعث الجسمانى أيضا، كما نصحح موقف الامام الغزالى من ابن سينا فى البعث(٢١٩) اذ نجد فى تلك النصوص أسس ما حكاه عن ابن سينا ونفهم انه كان دقيقا فى عرضه، وأمينا فى تاريخه لهذه الفكرة عند ابن سينا.

ولكى يتمكن القارئ الكريم بنفسه من مقارنة عرض الغزالى للمعاد الروحانى عند إبن سينا، مع ما ذكره، هذا الأخير فى تلك الرسالة وغيرها من كتبه يستحق أن يرجع الى كتاب الغزالى الشهير « **تهافت الفلاسفة** »(٢٢٠) وفى ذلك فائدة جليلة وزيادة توضيح لفهم مذهب المعاد الروحانى عامة.

(١) المعاد الروحانى وبيان اللذات والآلام، والسعادة والشقاوة فى الآخرة:

وقد خصص ابن سينا الفصل السادس من رسالته المذكورة، (فى وجوب المعاد) . وذكر دليلا على خلود النفس الانسانية والعقل، **ثم بيّن ان المعاد هو سعادة النفس أو شقاؤها بعد الموت دون الجسم.**

وقال: « فاذن النفس الانسانية، والعقل غير قابل للفساد. فاذن هو بعد البدن

(٢١٨) وهو أبو بكر بن محمد « الذى وصفه بشيخ الأمين وأظهر له إحتراما كبيرا.

(٢١٩) حيث أنكر إبن رشد على الغزالى ما أسنده الى ابن سينا وغيره من الفلاسفة بقوله: (.... ولما فرغ (اى الغزالى) من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة يُنكرون حشر الاجساد. وهذا شئ ماوجد لواحد ممن تقدم فيه قول « تهافت التهافت »ص١٣٣ .

(٢٢٠) ص : ٢٨٢ – ٢٨٨ تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

ثابت. ومن الضرورة ان كل ثابت دراك الجوهر:

إما ان يكون مستريحا، أو متلذذا، أو متألما.

فان النفس فى الحياة الثانية:

إما مستريحة، أو متلذذة، أو متألمة.

وكل مستريح فهو:

إما مغتبط بذاته، أو محزون من جهة ذاته اذا كان يُدرك ذاته.

وكذلك النفس فى حالة الاستراحة : أما مغتبطة، أو مخزونة.

ثم ان من المحال أن تكون محزونة. لأن الحزن ضد الراحة.

فاذن : تكون مغتبطة، والاغتباط خير ما، ولذة.

فاذن : فى حال الاستراحة تكون متلذذة.

فاذن ليست القسمة ثلاثة، بل اثنان : متألم ، ومتلذذ.

والألم السرمدى شقاوة.

واللذة السرمدية الجوهرية الغير المشوبة سعادة.

فالنفس بعد الموت إما شقية، وإما سعيدة. وذلك هو المعاد(٢٢١)»

وبيّن فى الفصل الرابع من نفس الرسالة أن أكد أن حقيقة الانسان والشئ المعتبر منه هو نفسه **بيّن ان اللذات والآلام الواصلة الى البدن ليست للانسان فى الواقع بل اللذات والآلام الواصلة الى النفس هى التى للانسان بالحقيقة ، ثم أخبر أن ذلك هو له فى المعاد** حيث قال:

« فاذا توهم الانسان : إن هذه الامنية منه، قد تجردت عن هذه التوابع البدنية، وفقد أنواعا من اللذة والألم، كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة فى إخوانه وآلافه.

---

(٢٢١) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص١١٠ – ١١١ تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

وإذا نالته آلام ولذات خاصة به(٢٢٢)، كان حينئذ هو، المتلذ والمتألم بالحقيقة، وهذا له فى المعاد. إلا أن استيلاء بدنه على نفسه، وتخييل بدنه اليه انه هويته أنسى الانسان نفسه. فظن غيره(٢٢٣): انه هو، وظن خيراته وشروره انها خيراته وشرور ذاته.

وظن انه اذا خلا عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير والشر بالاطلاق.

فظن انه لا سعادة له، اذا لم يكن له اللذة الجسمية، ولا شقاوة له اذا لم يكن له الألم الجسمانى»(٢٢٤)

ثم أشار الى أن ذلك وهو يجب ازالته عن النفوس وقال:

«ولم يكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة، وفى أول الخطاب، واضطر واضعوا الشرائع فى الترغيب فى الثواب، والترهيب بالعقاب الى ان قالوا ان السعادة الاخروية باللذة الحسية، والشقاوة الاخروية بالألم الحسى.(٢٢٥)»

هذا كلام يدل على ان ما ذكره الأديان عن اللذات الحسية الأخروية وعن الآلام الأخروية كلام اضطرارى! . لا يعبر عن الحقيقة الموجودة هناك— كما يزعم— بل الحقيقة فى أمر السعادة والشقاوة الأخرويتين فى نظره هى كونهما للنفوس فقط بالآم ولذات روحية.

وأكد معنى كلامه هذا بقوله:

«والغرض من هذا الفصل، هو تنزيه النفوس الحكيمة ، عن إفساد هذا الخاطر المذكور اياها وتصور الوهم فيهم، لفهم اذا لم يكونوا فى الدار الآخرة أجساما، وعلى

---

(٢٢٢) اى خاصة بذاته التى هى نفسه كما نص عليه وذكرناه فيما مضى.

(٢٢٣) المراد من الغير هنا هو البدن.

(٢٢٤) نفس المرجع ص ٩٦ .

(٢٢٥) نفس المرجع ص ٩٧ .

هذه الصورة فقدوا أبدانهم، فقد إستحالوا أشياء أخرى، **وليسوا هم بأعيانهم المثابين والمعاقبين.**

وإذا لم يكن لهم شئ من اللذات الحسية، والآلام الحسية، فأى مرغوب فيه، ومرهوب عنه فى الدار الآخرة؟ ! فكان المثاب والمعاقب لسنا نحو البشر، بل جزءا منا كأنه مثلا يد أو رجل منا وحده يُثاب ويُعاقب! »(٢٢٦)

ثم استفسر ساخرا:

« هل يكون لنا فى ذلك ثواب وعقاب؟ ! (٢٢٧) »

وقد اعتبر هذا الفهم تضليلا عاما للنفوس وقال:

« فان هذا الظن ، مما يعم تضليله للنفوس(!) ..

فاذا قررنا: انا نحن نفوسنا، وصححنا ان نفوسنا باقية بعد أبداننا، ظهر من ذلك: أنا فى الحياة الآخرة لا نكون استحلنا أشياء أخرى، بل يكون تجروننا عما لبسناه من الخارجات عنا.

فنحن فى الحلين جميعا، نحن بأعياننا، لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءا مما نحن الآن هو(٢٢٨) ».

هذه النصوص كما تؤكد كون المعاد- فى نظره- روحانيا، وكون السعادة والشقاوة روحيتين ايضا، كذلك تدل وتؤكد انكاره اللذات والآلام-الحسينين فى اآخرة وبالتالى إنكاره السعادة والشقاوة الجسميتين فى الآخرة.!

وقد آثرنا نقل هذه النصوص الأخيرة لوضوح دلالتها على هذه الحقائق الخطيرة.

ونراه فى تلك الرسالة أيضا انه يعقد فضلا آخر « فى تعرف أحوال طبقات الناس

---

(٢٢٦) - (٢٢٧) نفس المكان

(٢٢٨) نفس المرجع ص٩٧ .

بعد الموت، وتحقيق النشأة الآخرة، ويبين فيه أولا أن اللذات والآلام ليست كلها حسية، بل هناك لذة وآلام أعظم ،أوقع وهى خاصة للنفوس الناقطة المدركة، ثم يذكر أن هذه اللذات والآلام الروحية للنفوس الانسانية عند المعاد كسعادة أو شقاوة لها فى الآخرة. كما يبين ان جوهر النفس وإدراكها ومدركاتها وكمالاتها أفضل من جوهر القوى الأخرى وادراكاتها وكمالاتها، الا اننا لا نحس بتلك اللذات والآلام الروحية فى هذه الحياة الدنيا بسبب استيلاء القوى البدنية على النفس الناطقة.

والبدن هو العائق عن ادراك تلك الأحوال الروحية.

وهو يقول فى ذلك:

« ينبغى ان تعلم ان اللذة، ليست كلها حسية.

بل من اللذات، ما ليست بمحسوسة، ولا يُدانيها المحسوسة، وكذلك الآلام.

بل اللذة: هى إدراك الملائم.

والملائم هو الداخل فى تكميل جوهر الشئ، وتتميم فعله.

فالملائم الحسى: هو ما كمل جوهر الحاسة، أو فعله.

والملائم الغضبى، والشهوانى والتخيلى، والفكرى. والذكرى كل واحد على قياس ذلك....ثم قال:

« ان كل داركة جُعلتْ لغرض فعل، أو غير فعل، فالشئ الواصل اليهما الموصل إياها الى ذلك الغرض، هو الملائم ، والملتذ. »(٢٢٩)

وبعد ما بين أنواع اللذات الحسية الخاصة للمدركات الحسية قال:

« فتبيّن من هذا كله، ان اللذات بادراك الملائمات . والملائمات مكملات الجوهر وأفعالها.. »

---

(٢٢٩) نفس المرجع ص ١١٥ – ١١٦ .

« ثم من المعلوم البين: ان النفس الناطقة مدركة.

ثم جوهرها أفضل من جوهر القوى الأخرى، لأنها بسيطة على الإطلاق ومفارقة للمادة كل الفراق. وتلك متعلقة بالمادة، قابلة للتراكيب ، والقسمة بسبب المادة.

ثم ادراكها أفضل من ادراك الحاسات، لأن إدراك النفس يقيني. ضروري، كلي ، ابدى، دوامى، سرورى، سرمدى.

وادراك الحس، ظاهرى، جزئى، زوالى..

ثم مدركاتها الملائمة أفضل. لأن مدركاتها المعانى الثابتة، والصور الروحانية، والمبدأ الأول للوجود كله فى جلاله وعظم شأنه.

وزواتها، ثم كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسية. لأن كمالاتها أن تصير عوالم منزهة عن التغير والتكثر، فيها صور كل، موجودة مجردة عن المادة.

فهى عوالم محازية للعالم العقلى، وعلى موازاته، الأ أن بناءها روحانى — ربانى، لطيف، مقدس.

وبناء العالم الحسى محسوس، مشوب بالرداءة »(٢٣٠)

وبعد هذا الكلام فى بيان أفضلية جوهر النفس الناطقة وادراكها، ومدركاتها وكمالاتها على جوهر القوى الأخرى الحسية وادراكها ومدركاتها وكمالاتها الخاصة لها قال:—

« فتبيّن اذن ان اللذة التى للجوهر الانسانى: أعنى نفسه عند المعاد، اذا كان مستكملا، ليس مما يقاس اليه لذة قط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا »(٢٣١).

---

(٢٣٠) نفس المرجع ص ١١٥ — ١١٦ .

(٢٣١) ثم قال:

« ويا سبحان الله! هل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة، يكون فى قياس الخير واللذة =

ثم بين السعادة والشقاوة والأخرويتين وقال:

« فالسعادة الاخروية عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده، كامل اللذات، ناظرا نظرا عقليا الى :-

ذات من له الملك الأعظم، والى الروحانيين الذين يعبدونه، والى العالم الأعلى، والى وصول كماله اليه، واللذة الجلية عند ذلك.

والشقاوة الأخروية عند ضد ذلك.

وكما ان تلك السعادة عظيمة جدا، فكذلك الشقاوة التى تقابلها أليمة جدا »(٢٣٢)

فكل هذه النصوص التى نقلناها تؤكد بعضها بعضا فى الدلالة على **أن المعاد عند ابن سينا معاد روحى فقط وان الحياة فى الآخرة حياة عقلية روحية وان السعادة والشقاوة فى الآخرة روحيتان** عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة. لأن البدن عائق عن ادراك النفس سعادتها. فان النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم(٢٣٣). وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية. وانها لا حاجة بها اليه الاّ فى المبدأ حيث تتخذ منه آلة لتكوين ملكة الاتصال، فاذا وصلت الى هذه

= التى تخص جواهر البهم والسباع؟!

.....الا انا لا نحس بهذه اللذة ، ونحن فى أبداننا ، لأن القوى البدنية، مستولية علىٰ النفس النطقية، حتى أن النفس ناسية فى البدن لذاتها.

والدليل على ذلك : نقصان سلطان النفس النطقية، عند زيادة سلطان هذه. فاذن **وجود تلك اللذة واجب، ولا نحس بها فى البدن. والسبب فيه البدن فى الحال** : فان العنين يعتقد وجود لذة النكاح ولا ينالها، والأصم يعتقد وجود لذة السماع، والاعمى يعتقد وجود لذة الصور الجميلة، ولا ينالهما » (نفس المرجع ص ١١٦ - ١١٨) .

(٢٣٢) نفس المرجع ص: ١١٨ - ١١٩ .

(٢٣٣) أنظر رسالة السعادة لإبن سينا : ١٢

المرتبة كرهت عرض شئ منه عليها. فان السعادة الحقيقية للانسان ، يضادها وجود نفسه في بدنه وان اللذات الجسمية الدنية غير اللذات الحقيقة.(٢٣٤)

ب – بيان أحوال طبقات الناس بعد الموت:

يذكر ابن سينا مراتب النفوس بعد الموت فى كثير من كتبه(٢٣٥) ويصف فيها أحوالها من السعادة والشقاوة الروحانيتين وكذلك اللذات والآلام الخاصة لها بأسباب وعبارات مختلفة.

وسنذكر هنا ما قاله فى أخص كتبه في موضوعنا أعنى به رسالته الخاصة فى أمر المعاد. ثم نشير الى بعض نصوص أخرى لتوضيح أحوال تلك النفوس بعد بوار البدن.

نرى ابن سينا فى تلك الرسالة(٢٣٦) يقسم النفوس المفارقة للابدان الى:

١ – نفوس كاملة منزهة: وهى نفوس العارفين المتنزهين الذين كملت لهم القوة النظرية والقوة العملية وجمعوا المعرفة الحقة بالعمل الصالح. وهم أهل السعادة المطلقة.

٢ – نفوس كاملة غير منزهة: وهى التى عرضت لها بعض الهيئات الرذيلة وهى تؤذيها بعد المفارقة أذى شديدا «الا أن هذه الهيئة غير جوهرية لها- لذلك- فلا يؤذيها الدهر كله، بل تنمحى عنها وتخلص آخر الأمر الى السعادة الحقيقية.»(٢٣٧)

٣ – ونفوس ناقصة منزهة: ولها طوائف:

(٢٣٤) انظر رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٣ .

(٢٣٥) مثل الإشارات والتنبيهات، وكتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب احوال النفس، ورسالة السعادة ورسالة أضحوية فى أمر المعاد.

(٢٣٦) رسالة أضحوية فى أمر المعاد الفصل السابع فى تعرف أحوال طبقات الناس بعد الموت وحقيقة النشأة الآخرة. ص ١٢٠ ١٢٥ .

(٢٣٧) نفس المرجع ص ١٢٠ .

طائفة، عرفت اثناء حياتها ان لها كمالا فلم تطلبه وجحدته، بل إعتقد غير الحق أيضا. فهى النفوس التى سوف تتألم الألم السرمدى.

وطائفتان أخريتان من تلك النفوس لم تعرف ان لها كمالا. **وهى نفوس الصبيان والنفوس الساذجة للبله. فهاتان الطائفتان ليست لهما السعادة المطلقة** ولا الشقاء المطلق. لأنها لم تعرف الكمالات، ولم تشعر بها حتى تطلبها وتحن اليها وتؤلمها فقدانها.

يقول ابن سينا فى حالة تلك النفوس:

فهاتان الطائفتان ، تبقى كل واحدة منهما لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاء المطلق لانها لا تشعر بالكمالات فيحن اليها وتطلبها بالجوهر فيؤلهما نقصان ذلك الكمال وفقدانه، كما يؤلم الجائع الجوع.

ولا يولمها ايضا الآثار والهيئات الطبيعية المضادة جوهر النفس لانها منزهة.

والطبقة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ يكون لها اثر يسير من آثار السعادة.»(٢٣٨)

اى لها لذة ما، وهى فى حالة عارية من الألم لعدم وجود الأسباب للشقاء.» ولذلك قيل ان نفوس الأطفال بين الجنة والنار(٢٣٩)

٤ – **وهناك نفوس ناقصة غير منزهة**: فهى إن كانت شاعرة ان لها كمالا ما على الاطلاق، فلها شقاوة لا زوال لها وان كان نقصانها خاليا من الشعور بان لها ذلك، فلها الألم بحسب الهيئة الرديئة التى ورثتها من عالم الطبيعة(٢٤٠)...»

---

(٢٣٨) نفس المرجع ص ١٢١ .

(٢٣٩) رسالة السعادة لابن سينا ص ١٦ .

(٢٤٠) نفس المرجع ض ص ١٢١ .

ويسمى ابن سينا فى كتابة الاشارات «تلك النفوس الكاملة المنزهة بالعارفين المتنزهين حيث يقول : «والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم دون – مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا(٢٤١) »

كما يصف لذاتها وسعادتها هناك فى رسالة السعادة بقوله:

« ... ثم الشأن الأعظم والسعادة الكبرى التى تنالها هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات.. أعنى الحق المحض، والمعشوق لذاته، والمعقول الحق بذاته جل ذكره، فاى فرصة، ولذة تنالها النفس مثل هذه اللذة والفرصة؟ بل اى نعمة لهذه النعمة؟ بل اى ملك كهذا الملك؟ فما أولى بالعاقل ان يسعى لتحصيلها ويجد فى اقتناعها ويحترز عن الأحوال المضادة لها...

كما ان هذه مرغوب فيها لذاتها وهى السعادة »(٢٤٢)

الوصول الى هذه الدرجة الكبرى فى نظر ابن سينا لا يكون الاّ بالجمع بين كمال العلم وكمال العمل اى بالعقيدة الصحيحة والعمل الصالح.

ويقول عن النفوس الناقصة انها:

«اذا فارقت البدن وبطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها وبقيت متجردة عن العقائد التى كانت لها.. حثها الشوق الغريزى على تحصيلها واشتاقت اليها اذ هى كمالها، وكل واحد من الأشياء مشتاق الى كماله الطبيعى، غير متوان دون تحصيله مالم يعقه عائق. فاذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعى. كذلك النفس ...فهى مشوقة على

---

(٢٤١) رسالة السعادة لابن سينا ص ١٦ .

(٢٤٢) المصدر الاول ص ١٢١ – ١٢٢ .

الابد الى الكمال، وغير زائلة فى حال. فهى سقيمة فى ذاتها، مريضة فى جوهرها، عمياء فى بصرها، صماء فى سمعها، لا قرار لها ولا راحة أبد الآبدين، ودهر الداهرين، مشتاقة الى حالتها الأولى كما قال الله تعالى: بلسان صاحبها: (**رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ.**) نعوذ بالله من هذه الحالة(٢٤٣)»

وتكون حالة تلك النفوس أشد عذابا اذا كانت قد طابقت القوى البدنية فى أفعالها الخبيثة حتى استلذت بها واعتادتها فانها إذا فارقت البدن نزعت إليها ويكون عذابها حينئذ أعظم من النار المفرقة للاجزاء، ومن الزمهرير المبذل للمزاح، وأشد عذابا هم الجاحدون المخلدون فى العذاب كما ذكرنا آنفا..

ويرى ابن سينا فى «الاشارات» أن أصحاب النفوس الساذجة الذين سماهم «البدنيين» لا يستغنون عن معاونة جسم سماوى أو ما يشبهه لتخيلاتهم، وجوز فى حقهم ان يفضى ذلك التعلق الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين(٢٤٤).

هذه خلاصة أقوال فى المعاد الروحانى ومراتب النفوس بعد الموت. ولنكشف بها وننتقل الى بيان رأيه فى:

جـ- تأويله النصوص الدينية الدالة على اللذات والآلام الجسيمة فى الآخرة:

لما اقتنع هذا الفيلسوف بصدق ما وصل اليه عقله من ان المعاد روحانى فقط، وان

---

(٢٤٣) نفس المصدر ص ١٦ - ١٧.

(٢٤٤) ويقول فى ذلك: «تنبيه» واما البله: فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم. ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم. ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او يشبهه. ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الإستعداد للاتصال المسعد للعارفين (الاشارة والتنبيهات ج٢ ص ٩٧).

ما جاء به الاسلام حق وصدق، حاول ان يوفق بين عقله ودينه فتأول الآيات الكريمة التى تدل على البعث الجسمانى والحياة الأخروية الجسمية، واللذات والآلام الجسمية فى الآخرة وصرف عن ظاهرها وجعلها تمثيلان وتشبيهات تقريبا الى أفهام الناس الأمور الغيبية حيث قال:

«ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل ان يلقى حقائق هذه الأمور الى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة اهامهم ثم سامه ان يكون منجزا لعامتهم الايمان والإجابة غير ممهل فيه، ثم سامه ان يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة، حتى تستعد للوقوف عليها، لكلفه شططا وان يفعل ما ليس فى قوة البشر...» ثم قال : —

«... فظاهر من هذا كله ان الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا مالا يفهمون الى أفهامهم بالتنبيه والتمثيل(٢٤٥)»

وقال فى موضع آخر:

«ثم ترغيب الجمهور، وترهيبهم بالبشارة وبالثواب، والانذار بالعقاب وتصوير السعادة الثوابية الآلهية الجليلة الفائقة التى هى عليها بل بالصورة المفهومة عندهم، المستحسنه لديهم، وهى اللذة والراحة. وتصوير الشقاوة على مقابل ذلك. وتقسيم اللذة الى :—

المبصرة، والمسموعة، والمشمومة، والملموسة والمطعومة، والنكاحية من الملموسة.

واشباع القول فى أسباب كل واحد منها من:

حور عين، وولدان مخلدين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وجنات من تحتها الأنهار،من : لبن، وعسل، وخمر، وماء زلال،

---

(٢٤٥) نفس المرجع ص ٤٩ — ٥٠ .

وسرور وأرائك وجنة عرضها السموات والأرض وما يجرى مجرى ذلك...

فلابد من تقرير ما أعد للمحسنين، والمُسيئين من ذلك عندهم فى الدار الآخرة يتولى من له الخلق والأمر تعالى، وتصوير ذلك بصورة يفهمونها، ويتخيلونها

أما المحسن: فبأمور عددناها

وأما المسئ: فباضداد ذلك؟ من :

السعير، والزمهرير، والزبانية، والسلاسل، والاغلال، وأكل الضريع، وشرب الصديد..وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم.

فانه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقى البعيد عن الافهام بما يظهره لم يرغبوا ولم يرهبوا...!(٢٤٦)»

ثم قال:

فوجب فى حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد، والحساب، والثواب والعقاب على هذه الوجوه.!(٢٤٧)..»

فبماذا تنطق هذه النصوص ؟ أترك الحكم للقارئ...

كما يصرح فى رسالته «**سر القدر**»بانتفاء الآلام الجسمية ويقول:

«ولا يجوز ان يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من أجزاء الزانى مثلا موضع الأنكال والاغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال الحيات والعقارب عليه. فان ذلك فعل مَن يُريد التشفى من عدوه بضرر، وألم يلحقه بتعديه عليه. وذلك محال فى صفة الله تعالى أو قصد مَن يُريد ان يرتدع

---

(٢٤٦) نفس المرجع ص ٥٩ – ٦١.

(٢٤٧) نفس المكان.

المتمثل به عن مثل فعله، أو ينزجر عن معاودة مثله. ولا يتوهم ان بعد القيامة يكون تكليف وأمر ونهى على احد حتى يتزجر أو يرتدع لاجل ما شهده من الثواب والعقاب على ما توهموه(٢٤٨)...»

كل هذه النصوص تدل دلالة واضحة على انه ينكر البعث الجسمانى واللذات والآلام الجسمية فى الآخرة.

وقد آثرنا ذكر هذه التأويلات هنا لابد من ذكرها فى الموضوع الآتى الخاص بها(٢٤٩)، لعلاقة هذه بما سبق كنتيجة، وبما سيأتى كمقدمة(٢٥٠).

ثالثا- تحقيق رأيه فى البعث الجسمانى

بعد البحوث السابقة فى طبيعة النفس وخلودها ومصيرها بعد الموت ومعرفة كيفية المعاد الروحانى وما يتعلق به من البحوث وصلنا الآن الى آخر بحث عن بن سينا، وهو : **تحقيق رأيه فى البعث الجسمانى، أو بالأصح اثبات انكاره له.** ولذلك ليس الا بنصوصه الصريحة الأكيدة التى لا تحتمل الشك، ولا تقبل التأويل.

وقد عرفنا من البحوث السابقة التى تعتمد على نصوص ابن سينا نفسه انه يقول بالمعاد الروحانى. وهو نتيجة منطقية لفهمه الخاص فى طبيعة النفس ومصيرها بعد الموت.

---

(٢٤٨) **«رسالة سر القدر»** ص ٤ (نقلا من كتاب «ابن سينا بين الدين والفلسفة» للدكتور حموده غرابه ص ١٧٢ .

(٢٤٩) أعنى للموضوع الخاص ببيان موقفهم إزاء النصوص الدينية المتعلقة بحقيقة الجنة والنار واللذات والآلام الجسمية فيها.»

(٢٥٠) أعنى، تحقيق رأيه فى البعث الجسمانى.

فانه يرى ان الانسان فى الحقيقة هو نفسه، وسعادته الحقيقية ليست باللذات الواصلة الى البدن، ولا شقاوته بالآلام الواصلة اليه، **بل سعادته، وشقاوته بالحقيقة باللذات والآلام الروحانيتين** الواصلة الى نفسه المدركة. هذه هى للنفوس فى الآخرة.

أما البدن فلا لزوم له فى الآخرة لكونه عائقا عن وصول تمام السعادة اليها.

هذا خلاصة ما عرفناه من النصوص السابقة.

كما عرفنا موقفه من النصوص الدينية الدالة على اللذات والآلام الحسية فى الآخرة، وذكرنا عدة نصوص تدل على فهمه الخاص. فلتبكن على ذكر منها.

وسنذكر الآن هنا نصوصا أخرى تؤيد فهمنا السابق وتؤكد انكاره للمعاد الجسمانى فى الآخرة..

وقد عقد فى رسالته الخاصة عن المعاد فصلين(٢٥١) فى مناقضة الآراء الباطلة. **وناقش فيهما الجاعلين المعاد للبدن فقط، وللبدن والروح معا، كما ناقش القائلين بالتناسخ**، وأبطل آراءهم جميعا. وقال فى النهاية: « **(فالمعاد اذن للنفس وحدها)** ».

وحسبنا هنا ان نختار أهم النصوص التى تدل على إنكاره البعث الجسمانى صراحة. فان فيها زيادة توضيح لمذهبه، وتأكيد لفهمنا السابق له أيضا.

قال فى بداية ذلك الفصل:

« اما الفرقة الجاعلة للبدن وحده ، فالداعى لهم الى ذلك، ما ورد به الشرع من بعث الأموات.

ثم ظنوا: ان الشئ المعتبر من ذات الانسان هو البدن.

ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء، وعشقهم لمخالفتهم أن أنكروا أن يكون للنفس

---

(٢٥١) أعنى الفصل الثالث والفصل الملحق له من رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها.

أو للروح وجود أصلا. وان الابدان تصير حية بحياة تخلق فيها.

ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، لكنه عرض من الاعراض يخلق فيه.

أما أمر الشرع : فينبغي ان يعلم فيه قانون واحد وهو:

ان الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة....(٢٥٢)»

ثم بين معنى هذا القول وشرح فكرته وقال فى النهاية:

«فظاهر من هذا كله، ان الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا مالا يفهمون الى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل.

ولو كان غير ذلك، لما أغنت الشرائع البتة.

وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب، ولو فرضنا الامور الأخروية روحانية، غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع، فى الدعوة إليها، والتحذير عنها منبها بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة.

«**فهذا كله، هو الكلام على تعريف من طلب ان يكون خاص من الناس،** لا عاما، ان ظاهر الشرائع محتج به فى معقل هذه الأبواب.»(٢٥٣)

بعد هذا القول الصريح فى أمر الشرع رجع الى المعقول الصرف وقال:ـ

---

(٢٥٢) المصدر المشار اليه ص ٤٤

(٢٥٣) نفس المرجع ص ٥٠ ـ ٥١ . قال محقق هذه الرسالة الدكتور سليمان دنيا: «والظاهر ان قوله «ان ظاهر الشرع» مرتبط بكلمة «تعريف» على انه مفعول ثان لها، والمفعول الأول هو الأسم الموصول فى قوله:«اى تعريف من يريد ان يكون من خاصة الناس، لا من عامتهم، تعريفه ان ظاهر الشرع هل يمكن الاحتجاج فى مسائل البعث ونظائرها، يعنى: او لا يمكن. =

« ولنرجع الى المعقول الصرف فنقول(٢٥٤):

ان الانسان ليس إنسانا بمادته، بل بصورته الموجودة فى مادته. وإنما تكون الأفعال الانسانية صادرة عنه لوجود صورة المادة. فاذا بطلت صورته عن مادته، وعادت مادته ترابا، أو شيئا من العناصر، فقد بطل ذلك الانسان .

ثم إذا دخلت فى تلك المادة بعينها صورة انسانية جديدة، حدث بعينه انسان آخر، لا ذلك الانسان . فان الوجود فى هذا الثانى من الأول مادته لا صورته.

ولم يكن هو ما هو، ولا محمودا ولا مستحقا لثواب أو عقاب بمادته، بل صورته، وبأنه انسان لا بأنه تراب.

فتبين ان الانسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الانسان المحسن. والمسئ بعينه، بل الانسان آخر، مشارك له فى مادته التى كانت له. فليس اذن هذا البعث متأديا الى ثواب، وعقاب المسيئ، بل يُثاب فيه غير المحسن. ويعاقب غير المسيئ.

« فأبعد الأقاويل عن الصواب فى أمر المعاد كمن جعل المعاد للبدن وحده » !! ؟(٢٥٥).

وبعد ما أبطل مذهب القائلين بان المعاد للبدن فقط **أخذ فى بيان بطلان**

= ففى الكلام استفهام مقدر..وفيه طرف محذوف اكتفاء بدلالة المذكور عليه فكانه قال: مقصودنا هو تصرف الخاصة حقيقة الأمر فى ظاهر الشرع، هل هو محتج بعه فى ذمثل هذه الأبواب او غير محتج؟!

وفى هذا التصريح ما يدل على ان ابن سينا يُخاطب فى هذا الكتاب الخاصة لا العامة.» أ هـ .

(٢٥٤) ننقل هذا النص هنا لان فيه تأكيدا لمذهبه فى المعاد الروحانى وتدليلا عليه

(٢٥٥) نفس المرجع ص ٥١ – ٥٢ .

المذهب القائلين بالبعث الجسمانى والروحانيمعا وقال:

« واما من جعل الروح باقية، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب- الحقيقى اليها، وهى باقية بعينها، ولا يكون تجدد البدن عليها، الا كتجدد شئ من الأعراض على جوهر قائم.

ولكن مذهبهم أيضا لا يستقيم ، اذ:

تقدم فعرف : ان المادة الموجودة للكائنات لا تفى باشخاص الكائنات الخالية (٢٥٦) اذا بعثت.

وعرف: ان الفعل الآلهى واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب له.

وعرف: ان السعادة الحقيقية للانسان، يضادها وجود نفسه فى بدنه، وان اللذات البدنية الحقيقية، وان تصيير النفس فى البدن عقربة له.(٢٥٧)

وعرف: ان الأمور الواردة عن هذا الموضوع فى الشرائع ، اذا أخذت على ما هى عليها لزمها أمور محالة وشنيعة »(٢٥٨).

ثم شرح هذه المعارف وإمكانها. **وبعد ذلك ذكر دليلا على بطلان البعث الجسمانى والروحانى** معا وسماه نكثة، لا داعى لذكرها.

ثم اختتم ذلك الفصل بقوله:

---

(٢٥٦) اى ماضيه . وهى تفسير صاحب المخطوط بدار الكتب المكلية وبالمتحف البريطانى تحت رقم ٢٤١ -علم الكلام.

(٢٥٧) وقد شرح هذه المعرفة فى الفصل السابع الذى نقلنا منه نصوصا كثيرة فيما مضى فليرجع اليه. قال محقق الرسالة فى الهامش « والضمير راجع للنفس لا للبدن » .

(٢٥٨) نفس المرجع ص ٥٢ - ٥٣ .

« فليكن هذا كافيا في مناقضة، الجاعلين المعاد للبدن وحده او النفس والبدن معا(٢٥٩) »

ولم يكتف بهذا الكلام والنصوص السابقة كلها بل ذكر فى الفصل الخاص لمناقضة القائلين بالتناسخ وابطال التناسخ – بعد عرض مذهبهم وأدلتهم عامة– وقال:–

« ...لكنا نبين بيانا برهانيا، انه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت الى البدن ألبته(٢٦٠). »

ثم أنهى مناقشته فى « مناقضة الآراء الباطلة »– فى نظره– بقوله– « **فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده.**

وبطل ان يكون للبدن والنفس معا،

وبطل أن يكون للنفوس على سبيل التناسخ:

فالمعاد اذن للنفس وحدها(٢٦١).. »

فماذا ينطق هذا النص والنصوص السباقة؟

أترك الحكم للقارئ. وأظن انه مقتنع تمام الاقتناع **ان إبن سينا يُنكر صراحة البعث الجسمانى مطلقا سواء أكان للبدن وحده، أو للنفس مع البدن**، بل لا يكتفى بانكار ذلك وانكار ظواهر النصوص الدينية المتعلقة به، وجعلها تشبيهات وتميلات لتقريب حقائق البعث الى الافهام. لا يكتفى بذلك كله بل يعتنى بذكر أدلة عقلية على بطلان بعث الاجساد، بغية الوصول الى إثبات مذهبه الخاص، أعنى المعاد الروحانى للنفوس وحدها.

---

(٢٥٩) نفس المرجع ص ٦٢ .

(٢٦٠) نفس المرجع ص ٨٩ .

(٢٦١) نفس المرجع ص ٩٣

بقى فى بحثنا هذا، نقطة واحدة تحتاج الى بيان:

وهى : ان ابن سينا وان كان يصرح فى هذه الرسالة ببطلان المعاد الجسمانى مطلقا، **وقد صرح بحقيتة وكونه مقبولا من الشرع فى بعض كتبه مثل: «الشفاء والنجاة» وكتابه «أحوال النفس»(٢٦٢).. وسكت عنه فى كتابه «الاشارات والتنبيهات».**

فكيف نفسر ذلك ونوفق بينه، وبين هذه النصوص الصريحة التى تدل إنكاره المطلق له؟

فهل هو متناقض فى هذه المسألة، ومتأرجح بين الرأيين المتقابلين؟

أم له منهج مخصوص رسمه لنفسه، وهذا المنهج اقتضاء أن يظهر بهذين المظهرين، وان يقول بهذين الرأيين المتقابلين: احدهما لنفسه وللخاصة، والآخر للعامة. وهل لذلك لم يصرح فى النوع الثانى من كتبه ما صرحه فى النوع الأول منها خوفا على عقيدة العامة وتضليلهم بما لا يستطيعون فهمه؟

نرى ان الشق الثانى هو الذى قصد اليه ابن سينا فى تأليفه.

لان منهجه الذى سار عليه يقسم الناس الى قسمين:

أحدهما: العامة من الناس الذين لا يستطيعون فهم كثيرمن الحقائق لغلظة طباعهم. ولابد من تصوير الحقائق لهم بصور تتناسب مع عقولهم واستعدادهم، وتتفق مع أفهامهم، وان لم تتفق ذلك التصوير مع الحقيقة وواقع الأمر. ولذلك قد ألّف لهم كتبا، وأودع فيها من المعارف تصور الحقيقة بالنسبة لهم.

والآخر : الخاصة– وهم القلة من الناس . وهؤلاء أصحاب النفوس

---

(٢٦٢) انظر النص المذكور فى النجاة ص ٢٩١، وأحوال النفس ص ١٢٧ تحقيق الدكتور الأهوانى.

الصافية، والعقول القوية النقية الذين يفهمون جميع الحقائق بسهولة بفضل فطرهم السليمة، **ولهؤلاء ألّف ابن سينا كتبا خاصة أودع فيها الحقائق جلية واضحة. وهى تخالف ما ذكره فى الكتب التى ألفها للعامة.**

وليس هذا تناقضا فى نظر ابن سينا، بل هو ضرورة منهجية اقتضتها طبيعة البشر.

وما علينا الآن إلاّ ان نذكر عدة نصوص من كتبه المختلفة تدل على صدق هذا الفهم.

وسنختار منها أوضح الفقرات دلالة على مطلبنا هذا:

(١) قال ابن سينا فى مقدمة كتابه «منطق المشرقيين»

«وبعد : فقد نزعت الهمة بنا الى ان نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه الا نلتفت فيه لفت عصبية، وهوى، أو عادة أو الف، ولا نبالى من مفارقة تطهر منا لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلفا من غفلة وقلة فهم، **ولما سمع منا فى كتب ألّفناها للعاميين من المتفلسفة**، المشغوفين بالمشائين، الظانّين أن الله لم يهد الآ إياهم، ولم ينل برحمته سواهم. مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم فى تنبهه لما نام منه ذووه وأساتذته.....

ولما كان المشتغلون بالعلم، شديدى الاعتزاز الى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا اليهم. وتعصبنا للمشائين، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا اربهم منه، وأغضينا عما تخبطوا فيه، وجعلنا له وجها ومخرجا، ونحن بدخلته شاعرون، وعلى خلطه واقفون. فان جاهرنا بمخالفتهم، ففى الشئ الذى لم يكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل...

ولما كانت الصورة هذه، والقضية على هذه الجملة، أحببنا أن نجمع كتابا يحتوى

على امهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيرا، وفكّر مليا، ولم يكن من جودة الحدس بعيدا...»

ثم صرح فى نهاية المقدمة بما يلى:-

«... وما جعلنا هذا الكتاب لنظهر الا لانفسنا- أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا- وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى «كتاب الشفاء» ماهو كثير لهم وفوق حاجتهم».

«وسنعطيهم فى اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده.»

(٢) وقال فى مقدمة القسم الطبيعى من كتاب «الإشارات»

«هذه إشارات الى أحوال ، وتنبيهات على جمل يستبصر بها مَنْ تيسر له، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه، والتكلان على التوفيق.

وأنا أعيد وصيتى، وأكرر إلتماسى أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن، على من لا يوجد فيه ما أشترطه فى آخر هذه الاشارات .»

وقد ذكر تلك الشروط فى آخر القسم الإلهى من نفس الكتاب وقال:-

«خاتمة ووصية:

أيها الأخ: انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق ، والقمتك تَضِى الحكم، فى لطائف الكلم، فَضِنْه عن المبتذلين والجاهلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة، والذرية والعادة، مع الغافلة، أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفين ومن هَمَجِهم.

فان وجدت من تثق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته، وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس، وبنظرة الى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه، مدرجا مجزءا

مفرقا، نستفرس مما تسلفه لما يستقبله وعاهده وبأيمان لا مخارج لها، ليجرى فيما تؤتيه مجراك متأسيا بك.

« فان اذعنت هذا العلم واضعته ، فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا(٢٦٣) »

(٣) وقال فى كتاب « النجاة » بعد ان تكلم فى اثبات النبوة وكيفية دعوة النبى الى الله.

« ولذلك يجب أن يقرر عندهم (٢٦٤) أمر المعاد على وجه ما يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .

واما الحق فى ذلك: فلا يلوح لهم منه الا أمرا مجملا، وهو :- ان ذلك شئ لاعين رأته، ولا اذن سمعته، وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم.» ثم قال:

« واعلم ان الله تعالى يعلم وجه الخير فى هذا فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه، على ما علمت، **ولا بأس ان يشتمل خطابه على رموز وإشارات** ليستدعى المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمى فى العبادات ومتفعتها فى الدنيا والآخرة(٢٦٥).. »

فهذه النصوص واضحة كل الوضوح فى الدلالة على صدق ما قلناه سابقا من أن

---

(٢٦٣) واذا تذكرنا انه سكت فى هذا الكتاب (أعنى الاشارات) عن البعث الجسمانى، واكتفى بذكر المعاد الذى للنفوس ، **عرفنا ان ما ذكره فيه من المعاد الروحانى للنفوس، هو حق ومن « زبدة الحق » الذى أودعه فى هذا الكتاب.**

(٢٦٤) اى عند العامة.

(٢٦٥) النجاة ص ٣٠٥

لابن سينا منهجا خاصا اقتضاه أن يقول بهذين القولين المتقابلين للغرض المذكور، وانه ليس متناقضا متأرجحا فى هذه المسألة. **ولذلك قدم فى نوعين من كتبه لنوعين من الناس نوعين من المعرفة ، أحدهما** يعبر عن الحقيقة، وهو ما ذكره للخاصة من أن المعاد للنفوس وحدها– **والآخر** لا يعبر عن الحقيقة، وهو ما ذكره للعامة فى كتبه الخاصة لهم.

هذا هو حل التعارض الموجود فى نوعين من كتبه.

أما كيفية حل التعرض الموجود فى كتاب واحد وفى فصل واحد كما هو الحال فى كتاب الشفاء والنجاة وكتاب «أحوال النفس» أن يقال:–

«ان شخصية ابن سينا الذاتية لا تستطيع الاختفاء طويلا، خلف شخصيته المستعارة، فهى تظهر معها أحيانا فى صور تتفاوت ظهورا وخفاء:

إما لأنه لا يطيق كتم الآراء التى يعتقدها، فهى تتفلت منه تفلتا؟

حتى انه لا يستطيع لها كبتا. وهذا شأن من شئون العلماء الذى يغلبون على أمرهم بصدده أحيانا....

وأما لأنه يريد ان يتدرج بقارئه شيئا فشيئا ، الى الفهم الصحيح فى نظره فهو يُعطيه الفهم الساذج المشهور اولا، ثم يلمح له تلميحا بالرأى الحق لتنقاد فطرته– إن كان من أهل الفطر السليمة، وأهل الاستعداد لفهم الحق الصريح– اذ حيث يتناول الموضوع بدراسة تتأدى به الى فهم جلية الحق فيه (٢٦٦)»

الاحتمال الثانى هو الغالب فى نظرنا من مثل هذا الحكم الذى كان يحرض– او كان يتظاهربه على الاقل– على عقيدة الجماهير من أن يفسد بأفكار غير مفهومة لديهم.

---

(٢٦٦) ص ٢٣ – ٢٤ من المقدمة المستفاضة التى كتبها الدكتور دنيا على «رسالة أضحوية فى أمر المعاد» لابن سينا.

هذا هو البحث الأول من البحثين الذين كنا قد وعدنا باتيانهما فى مقدمة هذا الفصل. وقد ذكرناه هنا كآخر بحث فى ابن سينا.

وقد عنينا ببيان آراءه عناية خاصة لأنه يُعتبر أكبر ممثل لهذا المذهب، وفى توضيح آراءه زيادة توضيح للمذهب نفسه كما أشرنا إليه فيما مضى.

وبعد هذا كله ننتقل الى بيان آراء فلاسفة الاسلام فى المغرب فى خلود النفس ومصيرها بعد الموت.



٧ – خلود النفس ومصيرها بعد الموت عند ابن طفيل:

وقد أشرنا الى رأى «ابن باجة» فى الخلود ، ونبهنا الى غموض كلامه فى أثناء عرضنا لرأيه فى طبيعة النفس فيما مضى(٢٦٧).

ولذلك سنتعرض هنا لرأى ابن طفيل فى هذا الموضوع. بناء على رأيه السابق الذى ذكرناه أثناء كلامنا فى حقيقة النفس الانسانية من انها ليست جسما ولا قوة فى جسم، بل هى أمر ربانى إلهى، وهى الذات الانسانية فى الحقيقة التى يُدرك بها الانسان ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود.

ومن هنا جزم باستحالة فساد النفس ، وقال: بخلودها بعد الموت. لأن الفساد والاضمحلال ليس إلا من صفات الأجسام. أما الشئ الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى قوامه الى جسم فلا يتصور فساده البته. وهو يقول فى ذلك:

«... ان الفساد والاضمحلات انما هو من صفات الاجسام بان تخلع صورة،

---

(٢٦٧) ص ٢٦٥ – ٢٦٩ من هذا الكتاب .

وتلبس أخرى، مثل الماء، اذا صار ترابا، او رمادا، والتراب اذا صار نباتا، **فهذا هو معنى** الفساد»(٢٦٨)..

أما الشئ الذى ليس بجسم، ولا يحتاج فى قوامه الى الجسم، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية، فلا يتصور فساده البته(٢٦٩)...»

وقال فى موضع آخر:

«وأما أشرف جزأيه فهو الشئ الذى به عرف الموجود الاول الواجب الوجود. وهذا الشئ العارف أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد..(٢٧٠)»

اذن فالنفس الانسانية خالدة لا تقبل الفساد. وذلك كى تتحقق الغاية التى خلق الانسان لأجله. فأنه – كما يقول– «انما خلق لغاية أخرى، وأعد لأمر عظيم، لم يعد له شئ من أنواع الحيوان.»(٢٧١).

وهو يرى ان كمال النفوس ولذتها وسعادتها بعد فساد الجسم، فى مشاهدة الموجود الواجب الوجود– المتصف بأوصاف الكمال كلها، المنزه عن صفات النفس– مشاهدة دائمة وبالفعل. لأن ذلك الموجود الواجب الوجود.

«لا نهاية لكماله، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس فى الوجود كمال، ولا حسن، ولا بهاء، ولا جمال الا صار من جهته، وفاض من قبله.

---

(٢٦٨) الفساد هو تبديل الشئ وتحويله من حاله الى حال آخر ، لا إعدامه بالجملة (انظر ص ١٣٩ من «رسالة حى بن يقظان» تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود)

(٢٦٩) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٦٢ .

(٢٧٠) نفس المرجع ص ١٢٣ .

(٢٧١) نفس المكان.

فمن فقد إدراك ذلك الشئ بعد أن تعرف به، فلا محالة انه مادام فاقدا له، يكون فى الام لا نهاية لها.

كما ان مَن كان مُدركا له على الدوام ، فانه يكون فى لذة لا انفصام لها، وغبطة لاغاية وراءها، وبهجة وسرور لا نهاية لها(٢٧٢)...»

ويعتقد ابن طفيل ان سعادة النفوس الانسانية وشقاوتها بعد فساد البدن مرتبطة تمام الارتباط بحالتها فى حياتها الدنيا.

فانها تكون بالنظر الى الموجود الواجب الوجود- أعنى الله تعالى- فى حالات ثلاث:-

ففى الحالة الأولى: تكون النفس قد تعرفت بالله تعالى وأدركت ما هو عليه من الكمال والجمال والقدرة والعظمة- قبل ان تُفارق البدن- وأقبلت عليه بكليتها، والتزمت الفكرة فى جلاله وبهائه، ولم تنصرف عنه حتى وافته منيته فهذه تكون من الاقبال والمشاهدة بالفعل. ولذلك كله تبقى بعد مفارقة البدن فى لذة لا نهاية لها وغبطة لاغاية وراءها، وبهجة وسرور، وفرح دائم(٢٧٣).

وفى الحالة الثانية : تكون - أثناء تصرفها للدبن- قد تعرفت بالله تعالى ولكنها لم تستمر فى حالتها، بل أعرضت عنه تعالى، واتبعت هواها حتى فارقت البدن وهى على تلك الحال، فهذه تبقى فى عذاب طويل، وآلام لانهاية لها بسبب شوقها الى المشاهدة التى ادركتها فى البداية.

---

(٢٧٢) نفس المرجع ص ١١٧ .

(٢٧٣) نفس المرجع ص ١١٨ .

« فإما ان يتخلص (٢٧٤) من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك..

وإما ان يبقى فى آلامه سرمديا، يجب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية.(٢٧٥) »

وفى الحالة الثالثة:

تكون النفس- فى مدة تصريفها للبدن- لم تتعرف قط بواجب الوجود، ولم تتصل به ولم تسمع عنه، فهذا(٢٧٦) اذا فارق البدن لا يشتاق الى ذلك الموجودولا يتألم لفقده(٢٧٧).. »

هذه العبارة ، ومذهبه فى طبيعة النفس الانسانية(حيث جعلها أمرا ربانيا إلهيا لا يقبل الفساد)، وجزمه بخلودها عامة: هذه كلها تدل على ان هذه النفس الجاهلة باقية كذلك بعد فساد البدن كالنفوس العارفة على أن هذه النفس الجاهلة باقية كذلك بعد فساد البدن كالنفوس العارفة المقبلة على مشاهدة الله تعالى، أو العارفة المعرضة عنها، الا انها لما كانت جاهلة لا تشتاق الى تلك المشاهدة ، ولذلك لا تتألم . واذا كانت لا تتألم فانها عارية من الألم مطلقا. ومعنى ذلك انها فى لذة ما.

ويؤيد فهمنا هذا، تصريحه ببطلان جميع القوى الجسمانية من حيث انها جسم يقبل الفساد حيث قال بعد العبارة السابقة مباشرة:-

---

(٢٧٤) اى الذات . ومراده من الذات هنا هو النفس كما بينا ذلك فيما سبق.

(٢٧٥) نفس المرجع ص ١١٨ .

(٢٧٦) اى الذات وهو النفس بقرينه السياق كما بينا ذلك فيما سبق.

(٢٧٧) نفس المرجع ص ١١٨ .

« واما جميع القوى الجسمانية، فانها تبطل ببطلان الجسم، فلا تشتاق ايضا الى مقتضيات تلك القوى، ولا تحن اليها، ولا تتألم لفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها: سواء كانت من صور الانسان أو لم تكن(٢٧٨)... »

اى: (سواء كانت تلك) القوى الجسمانية التى تبطل، (من صورة الانسان) الجسمية المادية التى تفسد بعد مفارقة النفس، (أو لم تكن) بان تكون من صورة البهائم غير الناطقة التى تفسد نهائيا.

وعلى هذا، ما قاله بعض الباحثين من ان ابن طفيل يرى هلاك هذه النفوس الجاهلة بفساد أجسامها كما هى حال البهائم ومصيرها، لا يوافق على ما يريده فيلسوفنا من هذه العبارة.



(٨) خلود النفس ومصيرها بعد الموت عند ابن رشد:

هذه المسألة من أدق المسائل المتعلقة بفلسفة ابن رشد فهما. لأنه كان غير واضح فى هذه المسألة الخطيرة كما ينبغى. وربما كا سبب ذلك هو غموض نصوص أرسطو فى خلود النفس ومصيرها، بل غموض مسألة النفس ذاتها كما أثار الى ذلك بقوله:—

« فالكلام فى أمر النفس غامض جدا ». هذه من ناحية.

ومن ناحية أخرى: كان يرى ان الفلسفة الحقة لا تختلف مع ما جاءت به الشرائع لان كلا منهما حق وصدق. والحق لا يضاد الحق. ولذلك ألف كتابه المشهور الذى سماه « **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** » وذكر فيه أنه« اذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق، فانا معشر المسلمين

(٢٧٨) نفس المرجع ص ١١٨ .

نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ماورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له(٢٧٩).. »

ولذلك قام بالتوفيق بين الفلسفة أرسطو ممثلاً فيها كمال العقل الانسانى وبين الدين الاسلامى ممثلة فيه الحقيقة الالهية.

وأثناء هذه المحاولة اضطر ان يلجأ الى تأويل بعض النصوص الشرعية حينا وتأويل نصوص أرسطو حيناً آخر، أو اظهار فهم خاص له فيهما.

أما توفيقه فى هذه المسأة فكان غامضا، غير واضح بسبب صعوبة الموضوع أولا وغموض أرسطو ثانيا كما اشرنا اليه آنفا، بل ربما هو نفسه قصد الى هذا الغموض فى كتبه لصعوبة التوفيق بين الجانبين فى هذه المشكلة، وخطورة اظهار رأيه واضحا أمام الجمهور. لأنه كان يرى ان للدين ظاهرا وباطنا، وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخارى عن على رضى الله عنه انه قال: **حدِّثُوا الناسَ بما يَعْرِفُون، أتُريدونَ ان يكذب الله ورسوله(٢٨٠).. »**

ومن هنا نرى الباحثين فى مشكلة الخلود عند ابن رشد اختلفوا فى فهمه، وذهبوا الى مذاهب مختلفة حيث وجدوا كثيرا من النصوص تبدو ظواهرها متناقضة. متضاربة، مما دفع بعضهم الى عدم الجزم فى هذه المشكلة، كما دفع بعضا آخر الى الحكم عليه بالتناقض والاضطراب، حتى **قال ابن تيميه: « كان ابن رشد فى مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان، مظهرا للتوقف، ومسوقا للقولين، وان كان باطنه الى قول سلفه أميل(٢٨١).. »** .

---

(٢٧٩) ابن رشد : فصل المقال.. ص ٦ (ط : مصر)

(٢٨٠) نفس المرجع ص ص ٨ .

(٢٨١) ابن نيمية: منهاج السنة ج ١ ، ص ٩٨ طبعة مصر.

ولنفس السبب ولأسباب أخرى ذهب عدد من المستشرقين(٢٨٢) الى اعتبار ابن رشد اماما لمنكرى خلود نفوس الافراد.

والى جانب هؤلاء جميعا نرى بعضا آخر من الباحثين يذهبون الى عكس هذا وذلك، ويقولون أنه كان يرى خلود النفس الانسانية وعودتها الى أمثال أجسادها فى هذه الدنيا.(١)

وعلى رأى هذا البعض يكون ابن رشد من القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا.

ولا شك فى ان غرضنا الأصلى من ناحية، وحجمو هذا البحث من ناحية أخرى لا يسعان لنا ذكر تلك الأراء جميعا ومناقشتها واحدا، واحدا، ولذلك سوف نحاول هنا بيان فهمنا لابن رشد فى هذه المسألة الشائكة معتمدين فيه على بحثنا السابق عنه الذى جعلناه كمقدمة لفهم رأيه فى هذا الموضوع، وعلى النصوص المذكورة فى كتبه الأصلية.

وسنتعرض فى هذا البحث:

أولا: الى رأيه فى وحدة النفوس الانسانية، فهل هى واحدة مشتركة بين جميع أفراد الانسان، أم متعددة بتعددها، **كى يتضح رأيه فى كيفية الخلود(٢٨٣)، وكيفية الثواب والعقاب الاخرويين...** ونتعرض :

ثانيا: الى بيان أدلته على خلود النفس ان كان يرى ذلك..

وثالثا: الى بيان غرضه الحقيقى فى النصوص التى تدل ظواهرها على أن البعث روحانى وجسمانى عدنه بعودة النفوس الى أمثال أجسادها الدنيوى.

أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى:

---

(٢٨٢) ومثل : «موتك» و رينان»

(٢٨٣) اى انه هل يكون كليا ، أم فرديا لكل نفس من النفوس الانسانية.

فهناك نصان ذكرهما فى « تهافت التهافت » اثناء مناقشته للغزالى يجب التوقف عندهما، وفهمهما فهما جيدا.

اما النص الأول: قال ابن رشد ردا على الغزالى، ودفاعا عن رأى– الفلاسفة فى مسألة وحدة النفس.

« قلت: أما زيد فهو عمرو بالعدد. **وهو وعمرو واحد بالصورة.** وهى النفس. فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد، واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس.

فاذن مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة. والواحد بالصورة انما تلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد. فان كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن او كان فيها شئ بهذه الصفة. **فواجب إذا فارقت الابدان أن تكون واحدة بالعدد**(٢٨٤) »

ولا شك ان هذا النص واضح غاية الوضوح فى الدلالة على « وحدة النفس وعدم تعددها بتعدد الاشخاص. »

ومن ظن أن ما يتضمنه هذا النص هو رأى ابن رشد نفسه حكم بأنه يقول بوحدة النفوس الانسانية واشتراكها بين أفراد الانسان جميعا بحيث اذا فارقت الابدان– بعد فسادها– تكون واحدة بالعدد، وبناء على ذلك يكون الخلود عنده خلودا كليا جماعيا، لا يترتب عليه الثواب والعقاب للنفوس الجزئية البشرية.(!!)..

ولاشك ان هذا الحكم يكون فى غاية الخطورة بالنسبة لعقيدة هذا الفيلسوف المسلم. ولكن هذا الحكم لا يتفق مع آراء ابن رشد الأخرى فى

---

(٢٨٤) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٠ طبعة مصر.

حقيقة النفس الانسانية ومصيرها بعد الموت كما لا يتفق مع آرائه الدينية الأخرى التي ذكرها في كتبه الأخرى الثابتة الاسناد اليه، بل هو يتعارض مع النصوص التي سنذكرها بعد قليل على خلود النفس وثبوت الثواب والعقاب في الدار الآخرة:

وقبل الانتقال الى بيان ذلك نرى انه من الواجب علينا- أن نذكر هنا النص الآتي الذي ذكره بعد النص الأول بقليل من حيث إنه يؤكد النص الأول في المعنى المذكور.

وفي ذلك النص يشبه النفس البشرية بالضوء حيث يقول:

« ... والنفس هي منقسمة بالعرض، أي بإنقسام محلها. والنفس أشبه شئ بالضوء. وكما ان الضوء ينقسم بإنقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انقضاء الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الابدان(٢٨٥).. »

وعلى هذا تكون النفس واحدة مشتركة بين الافراد كالضوء الواحد المشترك بين الاجسام المضيئة. ثم يتحد كل منهما عند انتفاء أجسامها، كما ان كلا منهما ينقسم بإنقسام الأجسام إنقساما عرضيا أما في الحقيقة فكل منهما واحد لا يقبل الإنقسام الذاتي.

ورأينا الشخصي، ان هذين النصين ليسا لابن رشد نفسه، بل هما للفلاسفة المشائين، وغرض ابن رشد من ذكرهما هو الدفاع عن الفلاسفة امام معارضة الغزالي، ومهاجمته لهم.

واذا استطعنا ان نثبت هذا الذي نقول به يبطل الحكم السابق الذي حكم به عليه بعض الباحثين. **بيان ذلك:**

اولا: ... ان ما يتضمنه هذان النصان من الحكم الذي بيناه آنفا لا يتفق مع آراء

---

(٢٨٥) نفس المرجع ص ١١ .

هذا الفيلسوف الدينية التى تعتبر الايمان بامكان البعث ووقوعه جملة ركنا من أركان الدين بحيث « يوجب- انكاره- تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول »(٢٨٦)

ثانيا: .... ان ابن رشد لم يرتض بتعريف أرسطو للنفس لما يُؤدى اليه ذلك من عدم خودها وفسادها بفساد البدن. ولذلك جعلها ذاتا مستقلا، وجوهرا مجردا روحيا- وليست صورة فاى صورة من الصور- حتى تكون شخصية خاصة لبدن معين، وتبقى بعد فساده بقاءا فرديا، إما فى عذاب وإما فى نعيم، كما سوّى بينهما وبين مظاهرها العقلية، وجعل كلا من العقل الهيولانى والعقل الفعّال خالديْن كما عرفنا ذلك أثناء بياننا عن النفس عنده(٢٨٧)..

وهناك نصوص اخرى له تدل على اعتراضه بحياة اخرى، وبالثواب والعقاب الاخرويين كما سنذكره اثناء كلامنا عن الخلود عنده.

ثالثا... هناك نص ثالث فى نفس الكتاب يفيد نفس المعنى الذى يفيده النصان السابقان، وهو يدل فى نفس الوقت ان هذا المعنى الذى يفيده النصان السابقان لا يعبران عن رأى ابن رشد بل يعبران عن رأى الفلاسفة.

وقد ذكر ابن رشد هذا النص قائلا عن الفلاسفة اثناء مناقشة الغزالى لهم حيث لَخَّصَ ذلك بقوله:-

« معنى ما حكاه (اى الغزالى) عن الفلاسفة من هذا الدليل هو: ان العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع معنا واحدا تشترك فيه، وهى ماهية ذلك النوع من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هى أشخاص من المكان

---

(٢٨٦) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٢١٤ تحقيق الدكتور محمود قاسم

(٢٨٧) نفس المرجع ص: ٢٠٦ وما بعدها.

والوضع والمواد التى من قبلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد.
«ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التى يوجد منها هذا المعنى. ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض اى من قبل اتصالهما بزيد وعمرو...

قالوا: (اى الفلاسفة) واذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب ان تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضا معنا واحدا فى زيد وعمرو(٢٨٨)...»

وواضح من قوله معنى ما حكاه عن الفلاسفة..»

ومن قوله «قالوا : إذا تقرر هذا... الخ» «ان هذا المعنى المذكور (٢٨٩) يدل عليه النصان المذكوران ليس لابن رشد، بل للفلاسفة.

وتؤيد رأينا هذا مناقشة ابن رشد نفسه للفلاسفة معلقا على أن ما ذكروه فى العقل قوى، ومعترضا على كون النفس معنى واحد بين الأفراد حيث قال مباشرة:

«**وهذا الدليل فى العقل قوى**، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شئ. واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التى تعددت بها الأشخاص، فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص، وان كانت مدركة(٢٩٠)...»

وبهذه الملاحظات التى ذكرناها يتضح بطلانُ ماقيل عنه انه يقول بوحدة النفس الانسانية، واشتراكها بين أفرادها جميعا كما يتضح بطلان ما يترتب عليه من الخلود الكلى، وانكار الثواب والعقاب الأخرويين.

---

(٢٨٨) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٣٢ طبعة بمصر.

(٢٨٩) اعني : كون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص ، وكونها معنا واحدا فى «**زيد وعمرو**».

(٢٩٠) نفس المرجع السابق ونفس المكان.

خلاصة القول: ان هذا النص– الثالث– يدل على ان ابن رشد فى النصين السابقين ناقل عن الفلسفة، لا معبر عن رأيه الشخصى..

اما هل هو يقول بتعدد النفوس بتعدد أفرادها، فلا يوجد نص يدل على ذلك دلالة قاطعة.

ولكن دفاعه عن رأى ابن سينا القائل «بتعدد النفوس بتعدد الابدان» أمام اعتراض الغزالى بقوله: «وللفلاسفة ان يقولوا : انه ليس يلزم اذا كان شيأن نسبة بينهما نسبة علاقة ومحبة، مثل النسبة التى بين العاشق والمعشوق، ومثل النسبة التى بين الحديد والمغناطيس أن يكون اذا فسد أحدهما فسد الآخر(٢٩١)..»

وعدم تعليقه عليه، وما سنذكره من الادلة الدالة على خلود النفس الجزئية، واعترافه بالثواب الأخرويين كل ذلك يدل على انه يميل الى القول بذلك.

اما المسألة الثانية: أعنى أدلته على خلود النفس ومصيرها بعد الموت:

فان له دليلين على خلود النفس الانسانية بعد فساد البدن أشار الى احدهما فى كتابه «**تهافت التهافت**» وبينهما تفصيلا فى كتابه المسمى ب«**الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة**».

أما الدليل الاول:

فهو مبنى على بيان الغاية من خلق الانسان وذكر أفعاله التى تخصه.

وذلك:–

فان الانسان أشرف الموجودات عامة، وأرقاها غاية ومقصدا. لأنه لم يخلق عبثا. وانما خلق لغاية خاصة معينة. وكانت غايته فى افعاله التى تخصه دون سائر الموجودات. وتلك هى أفعال النفس الناطقة من ادراك الفضائل والكمال فى العلم والعمل.. وليس

---

(٢٩١) نفس المرجع ونفس المكان (ص١٣٢).

ادراك ذلك أمرا ممكنا فى هذه الحياة الدنيا، لأنها حياة قصيرة فانية. **إذن فلابد من وجود حياة أخرى خالدة تلقى النفوس جزاءها كاملة، إن خير فخير ، وإن شرا فشر.**

وهو يعرض هذا الدليل ويقول:

«انه قد اتفق الكل على ان للانسان سعادتين:

أخراوية ودنياوية.

وانبنى ذلك عند الجميع على أصول معترف بها عند الكل.

منها: ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات.

ومنها انه اذا كان كل موجود يظهر من أمره انه لم يخلق عبثا. وانما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالانسان أحرى بذلك. وقد نبه الله على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز، **فقال تعالى:**

(وَما خَلَقْنا السَّمٰوات وَالأرضَ، وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الذِّيْنَ كَفَرُوا. فَوَيْلٌ لِلَّذيْنَ كَفَرُوا مِنَ النّار).

وقال مثنيا على العلماء المعترفين المطلوبة من هذا الوجود:

(الذِّينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلىٰ جُنُوبِهِمْ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ، رَبّنا ما خَلَقْتَ هَذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النّارِ).

ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جيمع الموجودات. وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه فقال:

«**أفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً، وَانَّكُمْ الَيْنا لاَ تُرْجِعُونَ؟**)

وقال: (**أيحْسَبُ الانْسانُ أنْ يُترَكَ سُدى**).

وقال: (**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالانْسَ الاَّ لِيَعْبدُونَ**) عنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه.

وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق:

(**وَما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.**)(٢٩٢)»

واذا ثبت بالعقل والشرع معا ان الانسان خُلق لغاية خاصة مرسومة، وهى القيام بأفعاله الخاصة لنفسه الناطقة بنوعيه العملى والنظرى، «وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد كماله فى هاتين القوتين، أعنى الفضائل العلملية والفضائل النظرية(٢٩٣). » ومن ثَمّ فحين الموت تتعرى (النفس) من الشهوات الجسمانية. فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها عن الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا، لأنها تتأذى- بالرذائل التى اكتسبت، وتشتد حسرتها على مافاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الآ مع هذا البدن.

والى هذا المقام الاشارة بقوله (تعالى):

«**أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلىٰ ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ، وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السّاخِرِينَ.**) »(٢٩٤)..

وهذه الحالة للنفوس تسمى بالسعادة الأخيرة، والشقاء الأخير بسبب اكتسابها فى الدنيا من فضائل وكمالات، أو بسبب اقترافها من آثام وسيئات. وهو يعد ذلك أصلا من أصول الدين، ويحكم بكفر من يصرف الآيات القرآنية الدالة على ظاهرها حيث يقول:-

«هذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء. »(٢٩٥)

---

(٢٩٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٢٣٩ - ٢٤٠ تحقيق الدكتور محمود قاسم.

(٢٩٣) نفس المرجع ص ٢٤٠ .

(٢٩٤) نفس المرجع ص ٢٤١ .

(٢٩٥) ابن رشد : فصل المقال..ص : ١٦ .

هذا خلاصة الدليل الأول على خلود النفس الانسانية خلودا جزئيا مستقلا عن غيرها، وسعادة كل منها أو شقاءها فى حياة أخرى خالدة بحسب ما كسبت فى هذه الدنيا من فضائل أو رذائل وسيئات.

ويتضح من هذا الدليل ميله الى إعتبار النفوس متعددة كما أشرنا اليه آنفا.

اما الدليل الثانى:

فهو مبنى على القول بان النفس جوهر مجرد مستقل عن البدن. ولذلك لا يلزم من فساده فسادها. لأن البدن كالآلة لها. ولا شك ان فساد الآلة لا يستلزم فساد مستخدمها.

والدليل على ذلك هو حال النفس أثناء النوم. فان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هى:

ولما كان الموت يُشبه النوم من حيث بطلان افعال النفس فى كل، وجب ان يكون حال النفس فى الموت كحالها فى النوم لاتحاد اجزاء التنبيه فيهما.

وهو يستنتج هذا المعنى من قوله تعالى:

« اللّهُ يَتَوَفَّىٰ الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، وَالَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا » ويُعتبر ذلك من أقوى الأدلة على خلود النفس. لأنه يرى انه يناسب للعوام والخواص من حيث انه آية قرآنية محكمة لا تحتاج فيها الى التأويل، وهذا يُناسب الجمهور، ومن حيث ان فى معناها مقدمات عقلية، وهذا يُناسب الخواص.

وهو يصور هذا المعنى فى كتابه **« تهافت التهافت »** ويقول:ـ

« وتنبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه إستدلال ظاهر على بقاء النفس، من قبل ان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هى، فيجب ان يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم. لأن حكم الأجزاء واحد. **وهو دليل مشترك للجميع**، لائق

بالجمهور فى اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على سبيل التى منها يوقف على بقاء النفس. وذلك بين من قوله تعالى :(**الله يَتَوَفّى الأنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا، وَالّتى لَمْ تَمُتْ فِى مَنامِها**)»(٢٩٦)

ولاشك ان هذا التعليق على الدليل يدل انه مقتنع به، ومعترف بقوة حجبته على خلود النفس بالنسبة للجمهور والعلماء. وذلك دليل واضح على ايمانه بخلود النفس الجزئية.

وعلى ذلك يظهر ان بطلان البدن الذى هو آلة النفس لا يبطل وجود النفس ذاتها لاختلاف طبيعة كل منها عن الآخر.

وقد ذكر هذا الدليل وبين وجه دلالة الآية المذكورة على خلود النفس فى كتابه «**الكشف عن مناهج الادلة..**» ننقل ذلك النص ههنا كزيادة توضيح وتأكيد على ايمانه بخلود النفوس البشرية.

يقول ابن رشد :

« فان قيل : فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟ قلنا : ذلك موجود فى الكتاب العزيز. وهو قوله تعالى:

(**الله يَتَوَفّى الأنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا، وَالّتى لَمْ تَمُتْ فِى مَنامِها**) الآية.

ووجه الدليل فى هذه الآية :-

انه سوّى فيها بين النوم والموت فى تعطل فعل النفس.

فلو كان تعطل فعل النفوس فى الموت لفساد النفس، لا بتغير آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لِفساد ذاتها.

ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه، على هيئتها، فلما كانت تعود عليها

---

(٢٩٦) ابن رشد : تهافت التهافت ص : ١٢٩ .

علمنا ان هذا التعطيل لا يعرض لها لأمر لحقها فى جوهرها، وانما هو شئ لحقها من قبل تعطل آلتها، وانه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة (اى البدن) تتعطل النفس. والموت هو تعطل. فواجب ان يكون للآلة كالحال فى النوم...(٢٩٧)»

ولا شك ان هذا الدليل فضلا عن دلالته على خلود النفس، ويؤكد لنا رأيه فى تعريف النفس، وانها ليست صورة للبدن، بل هى جوهر مجرد، مستقل عن البدن، والاّ لما كانت خالدة.

كما يؤكد ما ذهبنا اليه فى المسألة الأولى من أنه يميل الى اعتبار النفوس متعددة.

هذا هو خلاصة رأيه فى خلود النفس ومصيرها بعد الموت.

وهو عبارة عن تصوير خاص للبعث الروحانى عنده.

أما الآيات الدالة على البعث الجسمانى فهى ليست الاّ تمثيلات لما فى الدار الآخرة تحريكا لنفوسهم الى ما هناك. !!

وسيتضح رأيه هذا فى البحث الآتى:

أما المسألة الثالثة: (أى المعاد وأحواله):

فهى بيان غرضه الحقيقى فى النصوص التى تدل ظواهرها على انه يقول بالبعث الجسمانى ايضا. وهذا هو البحث الثانى من البحوث الذين كناوعدنا باتيانهما فى مقدمة هذا الفصل نظرا لاختلاف الباحثين فى هذا الأمر.

يتضح مما تقدم ان ابن رشد يؤمن بالخلود الجزئى وبفكرة البعث والحياة الأخرى وما فيها من ثواب وعقاب ولكنه يرى أن الضابط فى الايمان بذلك هو الاعتراف بالوجود حيث يقول فى نهاية كلامه فى «المعاد وأحواله»:

---

(٢٩٧) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة...ص ٢٤٥ تحقيق الدكتور محمود قاسم.

« والحق فى هذه المسألة:

ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها، بعد الاّ يكون نظرا يُفضى الى ابطال الاصل جملة. وهو إنكار الوجود جملة. فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبنى على بقاء النفس(٢٩٨)..»

معنى هذا، ان المعلوم للناس بالشرائع والعقول فى نظر ابن رشد هو وجود أمر البعث جملة. ولما كان تحقق وجود أمر البعث جملة لا يمكن الاّ بتحقق وجود النفوس الجزئية هناك وبقائها منعمة أو معذبة– بقطع النظر عن الأجسام– فالمعاد النفسائى (اى الروحانى) هو الذى يجب الاعتراف به والتجنب انكاره، حيث لا يتصور أمر المعاد بلا نفس أيضا. وقد إستنتجنا من الضابط المذكور ان مراده هو خلود النفوس الجزئية بواسطه ما ذكره من الأدلة على خلود النفوس الجزئية والتى ذكر قبل ذلك الضابط وبعده مباشرة كما نقلناها أثناء حديثنا عن الخلود عنده.

ويتبين من هذا ان المعاد الروحانى هو القدر الذى يجب الاعتراف به وانكار ذلك فقط هو الذى يُوجب تكفير صاحبه. أما الايمان بان البعث يكون جسمانيا فليس بواجب وانكار ذلك لا يستلزم تكفير صاحبه! هذا هو ضابط ابن رشد فى حقيقة الأقوال أو بطلانها فى هذه المسألة.

ولاشك فى أن ما ذكره ابن رشد من آراء فى النفس وخلودها ومصيرها التى تستلزم البعث الروحانى، مطابق لهذا الضابط الذى وضعه. **ولو كان يسرى الايمان بالبعث الجسمانى أيضا معلوما للناس بالشرائع والعقول لكان ذكر ضابطا آخر بحيث يستلزم وجوب الاعتقاد بالبعث الجسمانى ووجوب تكفير مُنْكره.. والضابط المذكور يدل على عكس هذا الغرض.**

---

(٢٩٨) نفس المرجع ص ٢٤٤ .

واذا كان الأمر كذلك فما معنى من بعض النصوص المذكورة فى كتبه التى تدل ظواهرها على انه يرى البعث الجسمانى والروحانى معا مثل قوله فى نهاية « تهافت التهافت ». ؟

« ... ولما فرغ (اى الغزالى) من هذه المسألة أخذ يزعم ان الفلاسفة يُنكرون حشر الاجساد. وهذا شئ ما وُجد لواحد ممن تقدم فيه قول.! الى أن قال:

« ... وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد ».

ولابد فى معاندتهم أن توضح النفس غير فانية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان توضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت عى هذه الدار لا هى بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود لمثل ما عدم. لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد. »(٢٩٩)

والجواب ».

انه يفهم من المقدمات الطويلة العامة التى ساقها ابن رشد قبل ان يقول « وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم (اى الفلاسفة) هو جيد »

يُفهم من هذا المقدمات ان ابن رشد يتحدث عن المنهج الذى ينبغى ان تُساق المعلومات الدينية الى الجمهور بمقتضاه.

وهو يرى ان استعدادات الجماهير يُناسبها الحديث بالماديات وعن الماديات. ولذلك مثلث الاديان البعث للجماهير بانه مادى تمشيا مع هذا المنهج.

ولهذا كان موقف الغزالى فى نظره أسلم من موقف ابن سينا وغيره لأن- تمثيل الغزالى للبعث بانه مادى التقى مع طبيعة الجماهير ومع المنهج الذى سارت عليه الأديان **وليس فى هذا الكلام ما يُشير الى ان ابن رشد يُوافق الغزالى على ان**

---

(٢٩٩) ابن رشد تهافت التهافت ص ١٣٢ و ١٣٤ طبعة مصر.

البعث فى حقيقة الأمر جسمانى والآ لما كان قوله:

« ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية.أفضل من تمثيله بالامور الروحانية» معنا اذ لا معنى «للأفضلية»، اذا كان البعث فى حقيقة الأمر جسمانيا.

ثم ان التعبير «بتمثيل المعاد» « على أن حقيقة البعث فى نظره شئ ليس هو الممثل بالأشياء الجسمية المادية.

أما حديثه بعد ذلك عن كيفية إعادة الجسم وإنها بالمثل لا بالعين فليس فيه ما يدل على انه يرى ان البعث الجسماني. **وانما كل الذى يُفيده انه تمشيا مع منهجه الذى يرى أن الأفضل تمثيل البعث للجمهور بانه جسماني**– رأى أن يصور البعث الجسمانى تمثيلا يتفادى بعض ما يرد عليه من اعتراضات فان القول باعادة أمثال الأجساد أسلم من القول باعادة أعيان الأجساد لأن القول بالثانى فيه تعرض للقول باعادة المعدوم بعينه. وهو أمر غير مسلم فى نظره.

وأما القول باعادة أمثال الأجساد فهو مسلم.

وقد ذكر نفس هذا المعنى لنفس الغرض فى كتابه «للكشف عن مناهج الادلة» وقال:–

ويشبه ان يكون هذا الرأى هو اليق بالحراض. وذلك:–

ان امكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع :

أحدهما : ان النفس باقية.

والثانى: انه ليس يلحث عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها.

وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى

جسم، وأعنى ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة. وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هى واحده. مثال ذلك:ــ

ان انسانا مات، واستحال جسمه الى التراب. واستحال ذلك التراب الى نبات، فَأُعِدَّ إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مَنِيٌّ. تولد منه انسان آخر. واما اذا فرضنا اجساما أخر فليس نلحق هذه الحال.»(٣٠٠)

هذا الكلام كله توضيح لوجهة نظر القائلين بهذا الرأى وكون ذلك- اليق بالخواص.

فكأن ابن رشد يقول: ما دمنا نسير على المنهج الذى رسمته الأديان وهو الذى يتمشى مع طبيعة الجماهر واستعداداتهم وهو ان البعث الجسمانى فينبغى أن نختار صوره من هذا البعث لا ترد عليه اعتراضات...

وهذا لا يعنى فى شئ أن ابن رشد يعترف بالبهث الجسمانى بهذه الكيفية المذكورة.

ومما يؤكد صحة ما ذهبنا اليه من أن ابن رشد انما يوافق الغزالى على المنهج فقط، لا على أن البعث الجسمانى هو وحده الحق ، الروحانى خطأ، ما ذهب اليه فى «مناهج الأدلة...» من أن الحق هو الاعتراف بالبعث جملة على أيّة صورة كانت. والخطأ هو انكار البعث جمله(٣٠١).

وبناء على ما جاء فى «مناهج الأدلة...» يكون ما ذهب اليه الفارابى وابن سينا من ان البعث روحانى فقط داخلا تحت ما حكم ابن رشد «بانه حق» واذن — فتكون ما جاء فى كتاب «تهافت التهافت» من موافقة ابن رشد للغزالى وحكمه عليه بان كلامه الذى

---

(٣٠٠) ابن رشد — الكشف عن مناهج الادلة ص ٢٤٤ .

(٣٠١) نفس المرجع ونفس المكان.

ساقه ضد الفارابى وابن سينا « جيد » ينبغى ان – يكون محمولا على شئ آخر ، وليس ذلك الاّ « المنهج » كما هو من المقدمات التى ساقها ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » يبين يدى قوله « **وكلام هذا الرجل جيد**

والخلاصة :-

ان مَن قرأ ما كتبه ابن رشد فى كتابه « **تهافت التهافت** » « **والكشف عن مناهج الادلة..** » عن « **المعاد وأحواله** » وأمعن النظر فى أسلوبه وتعبيراته يرى ان ابن رشد فى هذين الكتابينْ إنما يُؤرخ لوجهة نظر الأديان ولمن سبقه من الفلاسفة والمفكرين ويضع القواعد العامة التى يعرف بها صواب الفكر من خطائه دون ان – يعنى بتصوير وجهة نظره الخاصة والاّ لما قال ممثلا بعد ما ذكر وجهة نظر الأديان.

« ويشبه ان يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه أتم افهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ما هنالك.

واما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إذ ما هنالك.. ولذلك يشبه ان يكون التمثيل الجسمانى اشد تحريكا الى ما هنالك من الروحانى. والروحانى اشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل»

ولو شك ان هذا الذى ذكره لا يعبر عن ما يراه هو – بل هو تعليق عام على تمثيل البعث بامور جسمانية أو بامور روحانية.والتعبيرات التى اختارها فى تصوير تلك الامور مثل:-

« **يُشبه** » ان يكون « **التمثيل** » ...« **اتم إفهاما** » ...« **أكثر تحريكا للنفوس** » ...« **يُشبه ان يكون ألْيق..** »

هذه الكلمات لا تُفيد القطع والجزم.

والضابط الذى ذكره فى نهاية حديثه عن المعاد بعد سرد الأفكار كلها يدل على انه لا يقول بالبعث الجسمانى للأسباب التى ذكرناها آنفا..

ثالثا : موقفهم إزاء النصوص الدينية المتعلقة بحقيقة الجنة والنار واللذات والآلام الجسمانية فيهما

تمهيد :

قد عرفنا فيما سبق آراء جميع الفلاسفة الاسلاميين عامة وآراء أشهر الفلاسفة الإلهيين الذين يذهبون الى ان البعث بعد الموت روحانى فقط وعرضنا آراءهم فى حقيقة الانسان والنفس الانسانية وما يتعلق بها ، ثم ذكرنا آراءهم فى خلودها ومصيرها بعد الموت **لان بيان كون النفس الانسانية جوهرا مجردا روحانيا بسيطا، وانها خالدة باقية بعد فساد البدن؛ ركنان أساسيان فى قيام هذا المذهب الروحانى. أما خصومهم الماديين** الذين ينكرون فكرة البعث من أساسها. وقد انتهينا من بيان هذين الركنين، وما تتعلق بهما من بحوث.

ولما كان أمام أصحاب هذا المذهب خصما آخر يمثل رأى الدين ويعتمد على النصوص الدينية التى لا تتعارض مع العقل أعنى المتكلمين الاسلاميين الذين يقولون بحقيقة البعث الجسمانى مطلقا. لما كان الأمر كذلك **وجب عليهم أن يقيموا ركنينْ آخرينْ يردّون بهما على هؤلاء الخصوم الدينيين:—**

أحدهما: تأويل الآيات القرآنية والنصوص الدينية التى تشهد على صدق مذهب خصومهم **وصرفها عن معانيها الظاهرية حتى تتفق مع مذهبهم الروحانى** وفمهم الفلسفى الخاص.

وثانيهما: البرهنة على استحالة اعادة المعدوم بعينه وبعثه مرة أخرى ثم إقامة الأدلة على إمتناع البعث الجسمانى مطلقا حتى يظهر بذلك صدق مذهبهم

فالموضوع الثانى أمر مشترك بين هؤلاء الفلاسفة جميعا، ومع ذلك سوف نؤخر بيانه اهتماما بشأنه.

اما الموضوع الأول الذى نحن بصدد ذكره هنا **فهو خاص للفلاسفة الاسلاميين** أمام المتكلمين .

والمعروف ان الطابع العام عند فلاسفة الاسلام هو نزعه التوفيق بين الدين والفلسفة لأنهم يرون ان العقل نور من عند الله والشريعة وحى من الله المصدر الواحد لهذا وذاك هو الله وحده. ولا يمكن ان يكون الله مصدر لنورين متناقضين.

فاذن يستحيل ان يختلف العقل مع الدين.!

ومن ثم فإذا بدا خلاف بينهما فهو خلاف فى الظاهر دون الباطن. ولذلك يجب على المفكر تأويل النصوص الدينية التى تناقض العقل بما يوافق الفلسفة الحقة.

هذا هو الطابع العام عند الفلاسفة الذين يذهبون الى ان المعاد للنفوس دون الابدان.

ومن هنا نرى ابن طفيل مثلا فى رسالته المشهورة « **حى بن يقظان** » يبين ان هذا الخلاف الظاهرى بين العقل والدين « **ناشئ عن علقية البشر وفطرتهم الناقصة** لأن الانبياء عندما ادركوا ذلك النقص عدلو عن مكاشفتهم بالحقائق المجردة ورمزوا اليها بأوصاف جسمانية مادية ووصفوا بها الله تعالى وجنته وما هو من العالم الآخر»(٣٠٢)

وقد عرفنا فيما مضى رأى ابن طفيل فى نعيم النفوس وشقائها فى الدار الآخرة وعرفنا ذلك ايضا عند الفارابى وخاصة عند ابن سينا كما عرفنا عند هذا الأخير معنى المعاد الروحانى والسعادة، والشقاوة الروحنيتين وموقفه إزاء النصوص الدينية وكيف يؤولها ويجعلها تمثيلات وتشبيهات كذلك عرفنا كيف أنكر البعث الجسمانى مطلقا.

ولذلك سنكتفى هنا بذكر موقف « إخوان الصفاء » إزاء النصوص الدينية من حيث انهم صرحوا بجرءة فائقة آراءهم فيها..

---

(٣٠٢) تاريخ الفلسفة العربية ص ٢ و ص ٣٧٩ .

موقفهم ازاء النصوص الدينية

وقد ذكرنا فى نهاية موضوع الخلود عندهم سر تأويلاتهم النصوص الدينية من الآيات والأحاديث وهم يرون: أعنى إخوان الصفا:

ان جيمع ما نطق به الأنبياء عليهم السلام من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لا مريه فيه . ولكن ليس الامر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرة(٣٠٣) بل أمر وراء ذلك، لا يعلمه الاّ الله والراسخون فى العلم»(٣٠٤).

وهكذا يعتبرون أنفسهم من الراسخين فى العلم كما يرون أن أقوال الأنبياء ليس إلا تطبيقات مختلفة على العقول والنفوس المتفاوتة. وأما المعانى فهى مشتركة بين الجميع خيث يقولون.

«... وكانت الانبيان تأخذ الوحى والأنباء من الملائكة إيماءا وإشارات وذلك بلطافة وذكاء نفوسهم وصفاء جوهرها وكانت تعبر عن تلك المعانى للناس باللسان الذى هو عضو من الجسد لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها. واعلم يا أخى ان الأنبياء يستعملون فى خطبهم الناس ألفاظا مشتركة المعانى يفهم كل إسنان بحسب ما يحتمل عقله، لأن المستمعين لالفاظهم وراء تنزيلات كتبهم متفاوتون فى درجات عقولهم: **فمنهم خاص: ومنهم عام ، ومنهم بين ذلك، فالعامة يفهمون من تلك الالفاظ معانى، والخاصة يفهمون معانى أخرى أدق وألطف وفى ذلك صلاح للجميع.**

---

(٣٠٣) مرادهم من هؤلاء الظلمة الكفرة «جمهور العلماء وجمهرة المسلمين» الذين لا يفهمون النصوص الدينية مثلهم.

(٣٠٤) الرسائل ص ٣ و ص ٨٧ .

لانه قد قيل فى الحكمة: **كلموا الناس على قدر عقولهم**» (٣٠٥)

وهكذا يجعلون للشريعة معنيين أو بالحسر معنى واحد باطنا وآخر ظاهرا يرمز الى الباطن والمعنى الباطن هو الحقيقى وحده فى نظرهم

ومن هنا نراهم يؤلون اكثر النصوص الدينية بتأويلات غريبة حتى يتفق مذهبهم الباطنى واغراضهم السياسية.

وقد أشرنا فيما مضى الى تفسيراتهم الخاصة «فى معنى القيامة» والبعث والحشر والمعاد فليرجع اليها.

وسنشير هنا الى معانى الجنة والنار والثواب والعقاب واللذات الجسمية فى الجنة والآلام الجسدية فى النار.

«أما الجنة والنار» فى نظر هؤلاء:

فليست كما يفهمها العامة من ظواهر الكتب السماوية. بل **الجنة فى نظرهم هى عالم الارواح أو عالم الأفلاك. وأهل الجنة** هم النفوس الملكية البريئة من الأوجاع والآلام.

أما النار فهى عالم الكون والفساد الذى دون فلك القمر **وأهل النار** هم النفوس المتعلقة بالأجساد التى تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التى فى هذا العالم.(٣٠٦)

ويرون أحيانا ان للجنة معان نسبية.

« فجنة نفس النباتية صورة الحيوانية »

« وجنة نفس الحيوانية صورة الانسانية »

---

(٣٠٥) الرسائل ص ٤ و ص ١٧٦ .

(٣٠٦) الرسائل ج٣ ص ٧٨ .

« وجنة نفس الانسانية صورة الملائكة »

وهم يُنكرون صراحة كون لذات الجنة وآلام النار جسمية مادية ويؤولون الآيات الدالة على ذلك وعلى الثواب والعقاب وما علينا الا أن نذكر هنا بعض ما قالوا فى رسائلهم أعنى بها « رسائل إخوان الصفا » فى هذا الشأن.

وقد أنكروا عذاب النار المادى وشدّتها وقالوا ساخرين:

ومن الآيات الفاسدة أيضا رأى من يرى ويعتقد ان الله الرؤوف الرحيم الحنان، يعذب الكفار والعصاة فى خندق من النار غيظا عليهم وحنقا وكلما احترقت أجسادهم وصارتْ فحماً ورمادا عادت فيها الرطوبة والدم بتحرق مرة ثانية..

إعلم يا اخى ان هذا الرأى يُسيئ ظن صاحبه بربه ويعتقد فيه قلة الرحمة وشدة القوة(٣٠٧)

ثم أنكروا أن تكون الحياة فى الجنة بالأجاسد وسخروا بعقول القائلين بذلك وقالو:

« ومن الآثار الفاسدة أيضا الاعتقاد بان أهل الجنة أجسادهم لحمية وأجسامهم طبيعية فإذا تأمل ما وصف الله تعالى فى صفات أهل الجنة لا يمسهم فيها نصب ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى وأنهم خالدون وما شاكل هذا ، وُجدان هذه الأوصاف لا يليق بالأجساد اللحمية والأجسام الطبيعية. انه لا يليق بالعقلاء ان يعتقدوها فضلا عن عقول الحكماء بل النساء والجهال والصبيان فان هذا الرأى يليق بافهامهم ويصلح لهم ويقرب من عقولهم ماوعدوا به ويوعدون من نعيم الجنات ويرهبهم من عذاب النيران ويزيدهم خوفا من سوء افعالهم ليتركونها ويقوى رجاؤهم لثواب أعمالهم..

---

(٣٠٧) الرسائل ج٤ ص ٣٧٠ .

وأما مَن رزقه الله قليلا من التمييز والعقل والفهم ونظر فى علوم الحكمة فان هذا الرأى لايصح له ولا يليق به»(٣٠٨)

ويتضح من هذا الكلام ان المعاد عندهم للنفوس فقط دون الأجساد كما أن اللذة والألم للنفوس لا للاجساد.

وهذا نص آخر يؤولون فيه ما جاء فى القرآن عن وصف جهنم بان لها سبع طبقات او سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم .**يقولون**:

«وانما قيل ان جهنم سبع طبقات لأن الأجسام التى دون فلك القمر سبعة أنواع ، أربعة منها هى الأمهات المستحيلات التى هى الأركان الأربعة وهى النار والهواء والماء والأرض... وثلاثة هى المولدات والكائنات الفاسدة التى هى المعادن والنبات والحيوان...

وإنّما قيل «**لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم**» لان كل ما يجرى فى عالم السكون والفساد– فبدلائل هذه السبعة السيارة.

وإنما قيل «**عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَر**»: لأن دلائلها لا تظهر فى عالم الكون والفساد. إلا بسيرها فى هذه البروج الإثنى عشر فجعلتها تشعة عشر.»(٣٠٩)

وكما أوّلوا الآيات الدالة على اللذات الجسمية فى الجنة وزعموا انه إنما ذكرت ترغيبا لنفوس العامة الى ما هنالك وتقريبا لافهامهم تلك الأشياء الغائبة الخفية وقالوا.

«فمن أجل هذا أكثر فى القرآن من وصف محاسن الجنان وسرور أهلها ولذات نعيمها فتارة وصفها اوصافا جسمانية على قدر طاقة الفهم مثل قوله تعالى:–

«**عَلى سُرُرٍ مَوْضُوعَةٍ مُتَكِئِينَ عَلَيْها مُتَقابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ.**»

---

(٣٠٨) الرسائل ج٤ ص ٦١ و ٦٢ .

(٣٠٩) الرسائل ج٣ ص ٧٩ .

ذكر هذا وبين على قدْر قَبول أفهامهم لا بمعنى ان هذه الأشياء ستوجد فى الجنة- على حالات جسمانية بل ستوجد أشياء روحانية : **ما لا عَيْنٌ رأَتْ وَلا أذنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلى قَلْبِ بَشَر.**

وقال تعالى ايضا:

« فى سِدْرٍ مَخْضُودٍ. وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَظِلٍ مَمْدُودٍ وَماءٍ مَسْكُوب »

وما شاكل من أوصاف الأمور الجسمانية...

وتارة وصفها بأوصاف روحانية على قدر فهم المتوسطين

مثل قوله تعالى:

« **فى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَليك مُقْتَدِرْ** » وقال:

(**فَلا تَعْلَم نَفْس ما أُخفِىَ لَهُمْ مِنْ قُرّةِ أَعْيُنٍ جزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُون**)

وما شاكلها من الأوصاف الروحانية..

وتارة وضفها بأوصاف هى بين الروحانية والجسمانية مثل قوله تعالى.

« **مَثَلُ الْجنَّة الَّتى وُعِدَ الْمُتَّقُوَن فيهَآ أَنْهَاْر مِنْ مَآءِ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنهَارٌ مِنْ خَمرٍ لَذَّةٍ لِلْشَّارِبينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مَصَفّىً وَلَهُمْ فيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ** »

ثم قالوا ..

... أما ترى يا اخى انه قال (**مَثَلُ الْجَنَّةِ**) على سبيل التشبيه والتمثيل ليقرب من الفهم تصورها لا انه يقصد الوصف عنها بحقائقها وإنما خاطب كل طائفة من الناس بحسب عقولهم (!!) ومراتبهم فى المعارف والفهوم لان دعوة الأنبياء عليهم السلام عامة للخاص والعام. ومن بينها طبقات الناس. »(٣١١)

---

(٣١١) الرسائل ج٣ ص ٩١ و ٩٢ .

كما استشهدوا على مذهبهم بكلام المسيح حيث نقلوا عنه انه قال للحواريين.

«انتم هناك مُلتَذّون بجميع اللذات بلا أُكل ولا شرب»(٣١٢)

وهكذا صرفوا هذه الآيات الكريمة وكثير من غيرها من الآيات عن ظواهرها وعمدوا الى تأويلها وتحميلها على مالا تحتمل حتى تتفق مع مذهبهم الباطنية الفاسدة. وفسّروا كل المعانى الدينية التى تواترت من الرسول صلى الله عليه وسلم ومن أصحابه الكرام الى يومنا هذا والتى اتفق عليها جمهور العلماء والمحققون..

فهل كل أصحاب الرسول (صلى الله عليه وسلم) والعلماء الاجلاء لم يفهموا معنى هذه الآيات وغيرها والغرض منها منذ قرون الأ هذه الطائفة الضالة المضلة؟!.........



(٣١٢) نفس المكان.

رابعاً : برهنة على استحالقة إعادة المعدوم بعينه:

هذا البحث مع الموضوع الذى يليه هو الركن الثانى أمام خصومهم الدينيين أعنى الذين يقولون بحقية البعث الجسمانى كما نبهنا عليه فى مقدمة الموضوع الثالث.

وقبل الشزوع فى سرد الأدلة على دعواهم هذه، يجب أن نذكر أن الفلاسفة الذين نعرض مذهبهم هنا لا يعترفون بعدم سابق على هذا الوجود **ولا حق له. لأن العالم عندهم قديم بقدم زمانى ، كما أنه أبدى لا تفنى مادته. ولذلك لا يعترفون بمعدوم أصلا**. الا أنهم يناقشون خصومهم على فرض وجوده، ويحكمون باستحالة ذلك المعدوم المفروض. فموضوع المسألة المتنازع فيها مسلّم عندهم فرضا.

وللفلاسفة ولمن رأى رأيهم من المعتزلة أربعة أدلة يبرهنون بها على استحالة اعادة المعدوم بعينه.

وغرضهم منها هو إبطال المذهب القائل بالبعث الجسمانى الذى يعتمد على جواز اعادة المعدوم بعينه.

هذه الادلة مشتركة بين أكثر الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحانى ويُنكرون المعاد الجسمانى مطلقا وبين المعتزلة الذين لا ينكرون المعاد الجسمانى الاّ أنهم لا يقبلون كونه عن عدم وباعادة المعدوم بعينه.

أما مصادرنا فى بيان هذه الأدلة فهى كتب التوحيد. وهى كثيرة ولكننا سوف نعتمد فى ذلك على « **شرح المواقف** » و« **شرح المقاصد** ». لأنها أوسع وأوفى كتابين فيما يتعلق بموضوع البعث عامة. وسوف نذكر المناقشة الدائرة بين الطرفين فى باب المناقشة معتمدين– فى الغالب– على هذيْن الكتابين أيضا.

والسبب فى إعتمادنا على كتب التوحيد فى هذا الموضوع:

أولا: أن هؤلاء الفلاسفة لم يذكروا هذه الأدلة فى كتبهم العامة الاّ أنه يجوز أنهم قد ذكروها فى كتبهم الخاصة التى لم تصل الينا والتى عرفها المتكلمون منها.

ثانيا: ان هذه الدعوى معروفة منهم حتى أن أبن سينا يرى أنها ضرورية لا تحتاج الى دليل حيث نقل صاحب المقاصد(٣١٣) وصاحب كتاب الزخيرة(٣١٤) من ابن سينا أنه قال:

«وان كل من رجع الى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقلُه الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنعة.»

ثالثا: تصريح ابن رشد فى كتابه «**مناهج الأدلة**» (٣١٥) بأن القول باعادة المعدوم بعينه يلحقه المحال، وأشار اليه بمثال معروف هو: اذا اغتزى انسان من تراب بدن اسنان آخر ميت يستحيل اعادتها بعينهما.

ولهذا الأسباب كلها لم نرى بأسا فى الاعتماد على تلك الكتب.

ويمكن تسمية تلك الأدلة بدليل التخلل، والوقت، والمثلية، والصفة.

أما الدليل الأول «دليل التخلل»:

فهو يتلخص فيما يلى:

لو أُعيد المعدوم بعينه لَتخلّل العدمُ بين الشئ ونفسه لكن التالى باطل، والمقدمُ مثلُه.

أما دليل الملازمة: فلأن معنى إعادة المعدوم بعينه، أن الشئ يوجد أولا- ثم ينعدم، ثم يوجد ذلك الشئ ثانيا. فالشئ ثانيا هو بعينه الشئ أولا. وقد توسط بينهما العدم، وتخلل بين الشئ ونفسه لانهما واحد.

---

(٣١٣) الرسائل ج ٢ ص: ١٥٤

(٣١٤) الرسائل ص: ٢٥٨

(٣١٥) الرسائل ص: ٢٤٤

وأما دليل بطلان التالي: فلأن التخلل يقتضى طرفيْن متغايرين، والاّ للزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال. لأن معناه «تقدم لا تقدم» **أوْ تأخر لا تأخر** وهو تناقض.

وقد عرض صاحب المواقف وشارحه هذا الدليل كالآتى:

«تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة. اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين. فيكون حينئذ الوجود بعد العدم، غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما. وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه، لأن كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معادا بعد عدمه»(٣١٦).

أما الدليل الثانى: (دليل الوقت)

فقالوا:

لو أعيد المعدوم بعينه لكان مبتدأ من حيث إنه معاد لكن التالى باطل، والمقدم مثل.

أما دليل الملازمة: فهو يتكون من مقدمتين:

الأولى: انما يكون المعاد معادا بعينه اذا أعيد معه جميع عوارضه المشخصة ومنها الوقت الأول. فيلزم أن يُعاد فى وقته الأول(٣١٧) .لأنه من جملتها، ضرورة أن الموجود يقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر.(٣١٨)

الثانى: وكل حاصل فى وقته الأول فهو مبتدأ . ولو أُعيد المعدوم- فى وقته الأول- لاجتمع الابتداء والاعادة معا.

---

(٣١٦) شرح المواقف للسيد الجرجانى ج٣ ص : ٢٤٤ طبع استانبول.

(٣١٧) نفس المرجع ج٣ ص : ٢٤٤

(٣١٨) شرح المقاصد لسعد الدين اتفتازانى ج٢ ص: ١٥٤ .

أما بطلان التالى: فلاستلزامه كون الشئ مبتدأ من حيث إنه معاد «وفى هذا جمع بين المقابلين حيث صدق على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة أنه مبتدأ ومعاد.»(٣١٩) وهو باطل لأن الابتداء والاعادة ضدان لا يجتمعان.

واذا بطل التالى بطل المقدم، وهو إعادة المعدوم بعينه.

أما الدليل الثالث: (دليل المثلية)

فقالوا لو أعيد المعدوم بعينه لَصح أن يُوجد مثلان بحيث لا يتمايزان فى الماهية والتشخص.

فيلزم الاثنينية بدون الامتياز.

لكن التالى باطل. والمقدم مثله.

أما دليل الملازمة: فلأن الله تعالى قادر على إيجاد مثل المعدوم مستأنفا واذا فرضنا وقوعه أيضا مع ذلك المعاد يلزم حينئذ وجود مثلين بدون تمايز بينهما من جميع النواحى أعنى: المعدوم المُعادُ، والمستأنف الذى فرضنا وقوعه....

أما بطلان التالى: فلأن الاثنينية تقتضى التمايز، فوجود مثلينْ لا تمايز بينهما باطل.(٣٢٠) ويكون اعادة المعدوم بعينه باطلا لان بطلان التالى يستلزم بطلان المقدم.

أما الدليل الرابع : (دليل الصفة)

فهذا الدليل يمكن نظمه كالآتى:

لو أعيد المعدوم بعينه لَلَزم الحكم عليه عند وجوده بأنه عين الموجود الاول. لكن التالى باطل والمقدم مِثْله.

أما الملازمة: فهى ظاهرة. لانه متى أُعيد المعدوم بعينه يقال فيه أنه عين الأول.

---

(٣١٩) شرح المواقف ج٣ ص: ٢٤٤.

(٣٢٠) انظر المصدر الاول ص: ٢٢٥ والمصدر الثانى ص: ١٥٥.

أما بطلان التالي: فلأ صحة هذا الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حالة عدمه بصحة العود، اذا لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده، لكن اتصافه حال العدم بصحة العود محال. لأن ذلك الاتصاف حال العدم يستلزم أن يكون المعدوم متحيزا عن غيره حال عدمه. وهو محال فيكون المقدم محال مثله.

خلاصة الدليل: ان الاعادة العينية للمعدوم يقتضى الحكم عليه بأنه عين الأول، وهذا الحكم على المعدوم يقتضي اتصافه حال عدمه بصحة العود وهذا الاتصاف يقتضى كون المعدوم متحيزا حال عدمه وهو محال.(٣٢١)

هذه هى جملة الادلة التى يستدلون بها على استحالة اعادة المعدوم بعينه.

هذا الحكم أهم ركن تستند عليه الفلاسفة عامة فى بيان امتناع البعث الجسمانى كما نرى ذلك فى الموضوع الآتى:

خامسا : أدلتهم على إمتناع البعث الجسمانى :

سنذكر هنا أهم ما اعتمدوا عليه فى إنكارهم البعث الجسمانى مطلقا. قالوا:

الدليل الأول:

البعث الجسمانى موقوف على إعادة المعدوم بعينه.

وإعادة المعدوم بعينه محال

فالبعث الجسمانى محال.

أما بيان المقدمة الأولى (الصغرى) :

فلأن البعث الجسمانى إما بأن يُعدم تعالى الأجسام وأجزاءها بالكلية ، ثم يوجدها بعينها.

---

(٣٢١) شرح المواقف ج ٣ ص : ٢٢٦ .

وإما بأن يفرق أجزاءها ثم يجمعها ويعيد الحياة اليها.

وكلاهما يتضمن «اعادة المعدوم بعينه.

أما الاول: فهو ظاهر

وأما الثاني: فلأن الحياة والتأليف والتشخص الذى يمتاز به الانسان عن غيره تفنى مع فناء الأجسام. فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن بعينه فلابد أن يُعيد تأليفه وحياته وتشخصه التى انعدمتْ والاَلم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف الفرض. اذن فعلى هذا التقدير يلزم أيضا اعادة المعدوم بعينه.

أما بيان المقدمة الثانية :(الكبرى) فلما ذكرنا آنفا من الأدلة على إستحالة إعادة المعدوم بعينه.(٣٢٢)

الدليل الثاني:

لو وقع بعث الاجساد للزم المستحيل أو عدم بعث الأجسام بجميع أجزاءه لكن اللازم باطل فالملزم مِثْلَه.

أما بطلان اللازم فظاهر. لأن البعث بهذا المعنى كان شائعا. **أما دليل الملازمة:** فلأنه: لو أكل انسان انسانا بحيث صار بعضُ المأكول جزءًا من الآكل وذلك قد يقع فى أيام القحط ويحصل فى بعض الأمم، بل لا حاجة الى هذا الفرض فاننا إذا تأملنا ظاهر التربة المعمورة علمنا أن تُرابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها، وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلتْ الفاكهةُ والحبوب فأكلناها...(٣٢٣)

فتلك الأجزاء التى كانت للمأكول ثم صار للآكل:

---

(٣٢٢) أنظر شرح المقاصد ج٢، ص ١٥٧ و «تهافت الفلاسفة» لخوجة زادة ج٢، ص ١١٨ – ١١٩ طبع بمصر سنة ١٣١٩، وقد ألف المؤلف هذا الكتاب للتحكيم بين الغزالى وابن رشد بأمر من السلطان محمد الفاتح العثمانى.

(٣٢٣) المصدر الثانى ص :١٢١ وحاشية حسن الجلبى.

أما أن تُعاد فى كل واحد من الآكل والمأكول معا...

أو تُعاد فى أحدهما وحده دُونَ الآخر.

فالفرق الأول مُحال لاستحالة أن يكون الجزء الأول الواحد بعينه فى آن واحد لشخصين، ويلزم من الفرض الثانى الاّ يكون الآخر مُعادا بجميع أجزائه وهو مخالف لمذهبهم فضلا عن أنه يلزم الترجيع بدون مرجع(٣٢٤)

هذا واذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا أو بالعكس يلزم أيضا تَنْعِيمِ الأجزاء العاصية وتَعْذِيبِ الأجزاء المطيعة أو بالعكس.(٣٢٥)

فثبت أن لا يمكن إعادة جمع الاجساد بجميع أجزائها.

الدليل الثالث:

لو بُعِثَتْ الأجسادُ فإما لا لغرض أو لغرض عائد الى الله تعالى.. أو عائد الى العبد.

لكن هذه التوالى كلها باطلة. والمقدم مثله.

أما الملازمة ، فظاهرة .لأن كل فعل لا يخلو إما أن يكون لِغرض أولا لِغرض.

أما بطلان التوالى :فلأنه :

ان كانت بَعْثُ الأجسادِ وَحَشْرها : لا لِغرض ، فهو عبث لا يتصور فى أفعاله تعالى ولا يليق بحكمته الإليهة.

وان كان لغرض، عائد الى الله تعالى فهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه.

وإن كان لغرض عائد الى العبد فهو محال أيضا. لأن ذلك:

إما إيصال ألم: فهو لا يتصور من الحكيم لقبحه وعدم ملائمته للحكمة الالهية.

---

(٣٢٤) شرح المواقف ج ٣ ص : ٢٢٦

(٣٢٥) شرح المقاصد ج ٣ ص : ١٥٧ .

وإما ايصال لذة: فهو باطل أيضا. لأن اللذة الجسمانية لا حقيقية لها فى نظر هؤلاء الفلاسفة– فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الألم، ودفع له. لأنه لا يوجد لذة ذاتية، بل كل ما هنالك دفع الألم. فهذا الغرض حاصل بدون وقوع بعث الأجساد حيث لا ألم فى العدم أو فى الموت، حتى يكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة. وأما للإيلام أولا، ليدفع ذلك الألم ثانيا،كى يشعر بلذة فهو لا يصلح غرضا، بل هو عبث لا يليق بالحكمة الالهية.

واذا ثبت بطلان هذه الاحتملات جميعا ثبت بطلان بعث الأجساد(٣٢٦)

الدليل الرابع:

بعث الاجساد يستلزم المحال:

كل ما استلزم المحال محال فبعث الأجساد محال .

المقدمة الثانية واضحة.

أما دليل المقدمة الأولى: فلأن البعث الجسمانى يتضمن دوام الحياة مع دوام الاحتراق بالنسبة للمشتركين كما أخبر به الأنبياء عليهم السلام. وذلك محال لا يقبله العقل بالنسبة للحياة الجسمية.(٣٢٧)

الدليل الخامس:

لو وقع بعث الأجساد للزم تعلق نفسين ببدن واحد

لكن التالى باطل والمقدم مثله

أما بطلان التالى : فهو متفق عليه بين الجميع.

أما دليل الملازمة : فلأن الأدلة دلّتْ على أن النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج وحدوث البدن المستعد لقبول تدبيرها، كما دلّتْ

---

(٣٢٦) انظر شرح المواقف ج٣ ص : ٢٢٧ وشرح المقاصد ج ٢ ص : ١٥٨ .

(٣٢٧) انظر « تهافت الفلاسفة » لخوجة زادة ج٢ ص : ١٣٠ .

على أنها تبقى بعد فناء البدن وفساده.

اذن فاذا حدث البدن بالاعادة كما تقولون وجب أن يحدث معه من المبدأ المفارق نفس من النفوس الباقية أيضا لزم تعلق نفسين ببدنواحد. وهو محال....(٣٢٨)

الدليل السادس:

وقد استنتجوا من علاقة النفس بالبدن أنه لا فائدة اعادة الأجساد الى الحياة يوم القيامة. لأنه آلة فى حصول النفس على كمالها. وبعد ذلك لا فائدة له. بل سوف يكون مختصاً لكمال اللذة والسعادة. إذن فاعادته يوم القيامة لا يتفق مع حكمة الحكيم تعالى. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: «ان النفس المتخلصة عن علاقة البدن خارجة عن ظلمة البدن وكثافته، وأنواع عوارضه المؤلمة لها الى ضياء التجرد ولطاقته والبراءة عن العوارض المؤلمة. فيكون إلتِذاذُها بهذا الخلاص فوق إلتذاذ الانسان بالخروج عن الحبس المظلم المؤلم. فكما أن من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود اليه، فكذا هنا».(٣٢٩)

هذه هى أهم الأدلة التى يعتمد عليها هؤلاء الفلاسفة- الاسلاميين - فى انكار البعث الجسمانى.

وسرف نذكر مناقشة تلك البراهين فى باب المناقشة حتى يظهر الحق ويزهق الباطل كما سوف نذكر هناك نص مناقشة الإمام الغزالى لهم فى كتابه «**تهافت الفلاسفة**» لنزيّن كتابنا بتلك المناقشة العلمية الفريدة ونُعطى للقراء فكرة كاملة للوصول الى الحق فى هذه المسأةالخطيرة.(٣٣٠)

---

(٣٢٨) انظر نفس المرجع ج ٢ ص : ١٣٢

(٣٢٩) نفس المرجع ج٢ ص : ١٣٣ .

(٣٣٠) قبل ان اغادر هذا المقام أحب أن أعطى للقارئ فكرة موجزة عن فهم المتكلمين لمذهب الحكماء الإلهيين . ولذلك أنقل هذا النص الموجز من كتاب «المواقف» للقاضى عضد = =

= = الدين الايجى، وشارحه السيد على الجرجانى (ج٣ ص ٢٢٨ – ٢٢٩) قال المصنف وشارحه: **« المقصد الثالث »:**

فى حكاية مذهب الحكماء النكرين لحشر الاجساد فى أمر المعاد الروحانى الذى هو عندهم **« عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتّصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات »** وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها. قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء اى العدم بعد وجودها. **،ذلك** : **لأنها بسيطة** . وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس حال كونها موجودة لقبل بالنسبة الى وجودها، وقوة قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها وأنه محال. **لأن حصول امرمين متناقضين لا يكون الاّ فى محلّين متفارقين وهو يُنافى البساطة.**

وتلخيصه:

ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولابقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط. فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئينْ يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام.

فان قيل: هى قبل حدوثها معدومة بالفعل، وقابلة للموجود ولا يمكن اجتماعها بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها.

قلنا: لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة.

ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا. واما عالمة.

أما الجاهلة: فتتألم بعد المفارقة أبدا كالكافر عندنا. ولذلك لشعورنا بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله . وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية، ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لـم تتنبه لنقصانها وفوات كمالاتها، بل ربما تخيلت اصداء الكمال كمالا ،فرحت = =

= = بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها. واذا فارقت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها واستناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يخفى فيه التباس.

وأما العاملة: فأما أن تكون لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاه للطبيعة وميلها الى الشهوات ، أولا.

فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما، واشتاقت الى مشتهياتها الى ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها. لكنها نزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها اى جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها للبدن وذلك ينسى بطول العهد به ونزول بالتدريج وتقطع عقوبتها بها. **كالمؤمن من الفاسق على رأينا.** وإن لم تكن تلك الهيئات للنفس، بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التفت بها أى بوجود أن لذاتها أبدا مبتهجة بادراك كمالها باقيا سرمدا. **كالمؤمن المتقى عندنا.**

وأما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلّة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورنا بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها **كغير المكلفين عندنا**

فهذا ما عليه جمهورهم .... »



﴿الملحق الأول للفصل الثالث﴾

نظرة فى مذهب القائلين بالتناسخ

سنذكر هنا بايجاز مذهبهم وأدلتهم، اولا، ثم الرد عليهم ثانيا.

أولا: بيان موجز لمذهبهم وأدلتهم:

التناسخ، هو : ان تتكرر الاكوار، والأدوار الى مالا نهاية لها. ويحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الاول. والصواب والعقاب فى هذه الدار لا فى دار أخرى لا عمل فيها.(!)

فان الاعمال الصادرة منا الآن ليست الاّ اجزية على أعمال سلفت منا فى الادوار الماضية.

فالراحة والسرور والفرح التى توجد الآن هى مرتبة على أعمال البر التى حدثت منا فى الادوار الماضية.

والغم والحزن والضيق التى نجدها هنا هى نتيجة الاعمال السيئة فى الأدوار السابقة (٣٣١) وهم يرون ان النفوس بعد مفارقتها لأبدانها تنتقل الى أجساد أخرى إنسانيا او حيوانية أو غيرهما المناسبة لها فى الاخلاق والأعمال كما سنفسر ذلك بعد قليل وذلك لا يكون الاّ فى هذه الحياة الدنيا ومن أذنب فى قالب ناله العقاب على ذلك الذنب فى قالب آخر وكذلك القول فى الثواب عندهم.(٣٣٢)

والقائلون بالتناسخ هم بعض أصحاب الاديان الباطلة مثل البراهمانية فى

---

(٣٣١) الشهرستانى: الملل والنحل ج٢ ص : ٥٢ تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران

(٣٣٢) الفرق بين الفرق «لابن منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادى ص ١٣٣ تحقيق العلامة محمد زاهد الكوثرى سنة ١٩٤٨ (نفس المرجع).

الهند، والازفية فى اليونان وكهنوت الفراعنة فى مصر والقلة الضالة من الفرق الاسلامية، وشرزمة قليلة من الفلاسفة الذين اشتهروا بالتناسخية. قال الشهرستانى(٣٣٣):

« وما من ملة من الملل الآ وللتناسخ فيها قدم راسخ، وانما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقادا لذلك. »

القائلون به فرق:

فرقة تقول: ان النفوس الانسانية لا تتعلق الأ بالابدان الانسانية. فان كانت فى البدن الاول عن النفس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل أما إن كانت فى البدن من النفوس الناقصة فانها لا تزال تنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تكمل فى النهاية وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية فحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة. وتبقى هناك مجردة عن الابدان ويسمى هذا الانتقال(نسخا).

وفرقة تجوز: انتقال النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية التى تناسبها فمثلا تنتقل الى بدن الأسد للشجاع والى بدن الأرنب للجبان **ويسمى هذا (نسخا).**

وفرقة ثالثة: تجوز انتقالها الى الابدان الحيوانية والاجساد النباتية، بل الى الجمادية كالمعادن والبسائط أيضا. **ويسمى الانتقال الثانى(رسخا).والأخير (نسخاً).**

قالوا هذه هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة والعذاب الشديد فى جهنم فالنفوس البشرية اذا انتقلت الى هذه الاجسام بقيت فى غاية الظلمات والضيق والشدة.

---

(٣٣٣) الملل والنحل ج٢ ص ٢٦٢ .

واما اذا انتقلت الى بعض الاجرام السماوية كان فى غاية الغبطة والفرح والسرور، والضوء والراحة.(٣٣٤) .

قال صاحب المواقف بعد ما حكى مذهبهم:

«ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن، بناء على قدم النفوس– وتجردها(٣٣٥).

وقد ذكر لنا ابن سينا فرق القائلين بالتناسخ تفصيلا. لعله أهم نص اعتمد عليه المؤلفون فى علم الكلام نذكره لأهميته. **قال ابن سينا:**

« وأما أهل التناسخ ففرق:

« **فرقة** : يجوزون كرور النفس فى جميع الأجساد النامية: نباتية كانت او حيوانية وفرقة: يجزون ذلك فى أبدان الحيوانية.

وفرقة: لا يجوزون دخول نفس انسانية فى نوع غير الانسان أصلا. وهم بعد ذلك فرقتان:

فرقة : توجب التناسخ للنفس الشقية وحدها، حتى تستكمل وتستعد. فتخلص عن المادة.

وفرقة: توجب ذلك للنفسين جميعا: الشقية والسعيدة: الشقية فى ابدان تعبة، والسعيدة فى ابدان ذوات نعمة وراحة.........

وأما ما يصح من أقاويل الحكماء ورموزهم والغازهم: هو ان كل نفس غير برة، فانها تنتقل عن بدنها الى بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليها حتى تتخلص عن المادة.

فالذى رذيلته من باب الشهوات تنتقل مثلا الى بدن خنزير. والذى رذيلته من

---

(٣٣٤) انظر كتاب الأربعين فى أصول الدين لفخر الدين الرازى ص ٢٩٩ – ٣٠٠ طبع حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ شرح المواقف ج ٣ ص ٢٢٩ – ٢٣٠ .

(٣٣٥) نفس المرجع ص ٢٣٠ .

باب الغضب، تنتقل مثلا الى بدن سبع، حتى انه إن كان الرجل، اذا كانت رذيلته من باب المعاملة وهو قصار تناسخ فى بدن سمك، وإن كان صيادا تناسخ فى بدن النوع الذى يصيده.!!!

وربما قالوا: إن النفس الغير البره، تُعذب فى ناحيتى الجنوب والشمال ، لفرط البرد والحر فهذه الاقاويل من الحكماء، أمثال ورموز ، ضربوها لكتون اقرب الى فهم العامة. وليكون ذلك سببا لردعهم عن الرذيلة »(٣٣٦).

هذا هو بيان موجز لمذهبهم وفرقهم.

وهم يحتجون لصحة دعواهم هذه بما يلى:-

قد ثبت ان النفوس جواهر مفارقة، كما ثبت انها تفارق الابدان بعد الموت وان الابدان المادية غير المتناهية.

اذا كان الامر كذلك: فلا يخلو: إما أن تكون النفوس متناهية، أو غير متناهية.

فان كانت النفوس المفاقة الموجودة الآن: غير متناهية وجد مالا يتناهى بالفعل وهو محال.

وان كانت متناهية فلابد من التناسخ وسرورها فى الابدان من حيث انها متناهية (كما فرضنا) وأبدانها غير متناهية كما ثبت.

قالوا: ويتضح صدق التناسخ اذا عرفنا ان الحق هو : أن النفوس – ليست حادثة بل ازلية وموجودة قبل حدوث الابدان.(٣٣٧)

فانه لو كانت حادثة لكانت من الهيئات المتعلقة بالبدن فيستحيل أن تُفارقه فى حال من الأحوال. وبعدما شرحوا وجهة نظرهم هذه قالوا:

---

(٣٣٦) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد . ص ٤١ – ٤٣ .

(٣٣٧) انظر المصدر السابق ص ٨١ – ٨٢ .

«اذا كانت النفوس موجودة قبل الأبدان وجب أن يكون لها فى الوجود السابق على الابدان عدد محدود، والأبدان غير محدودة . فالتناسخ اذن واجب(٣٣٨).

هذا هو أقوى أدلتهم المشتركة على التناسخ مطلقا وهو مبنى على تجرد النفس وخلودها وقدمها.

اما القائلون بتناسخ النفوس فى جميع أنواع الحيوان فيحتجون:

«بأن النفس اذا قدرت على تهيئة مسكن لها. مثل بدن الانسان، فهى قادرة على تهيئة مساكن لها دونه(٣٣٩).

وان كان ذلك بتقدير الهى، أو تدبير سماوى، فالابدان الانسانية والحيوانية التى ليست هى بالانسان فى الحقيقة– داخلة فى ذلك التقدير والتدبير.

واذا كان الامر كذلك فلا مانع من أن تسكن النفوس فى أبدان غير انسانية بل الاولى بالنفس المتخلفة بالاخلاق الحيوانية، الخالية من الفضائل الانسانية فالاولى ان تسكن فى ابدان الحيوانات الشبيهة بها فى الخُلق. فالنفس مثلا إذا كانت غضبة تسكن فى بدن سبغ، وان كانت شهوانية تسكن فى بهيمة كالخنزير وما أشبه. فالاولى بالنفوس الدنيئة التى استحقت العذاب والنكال حبسها فى أبدان ممتخنه بالمشقة جزاء لها(٣٤٠).

هذه خلاصة أقوالهم التى نرى الاختصار عليها فان فيها عن غيره غنى فضلا ان الكلام فى هذا الموضوع يعتبر كلاما عرضيا تكميليا لهذا المذهب الروحانى من حيث إنه كلام لبعض الفلاسفة .

---

(٣٣٨) نفس المرجع ص ٨٢ – ٨٤ .

(٣٣٩) نفس المرجع ص ٨٦ .

(٣٤٠) انظر المصدر السابق ص ٨٦ – ٨٧ .

ولذلك نرى مناقشة هذه الفكرة الساذجة التى ذكرناها هنا بعد عرض فكرتهم وأدلتهم مباشرة ولن نعود اليها فى باب المناقشة.

ثانيا: الرد عليهم:-

هذه الفكرة فكرة ساذجة لا تتفق مع روح الأبدان السماوية وغايتها الالهية وتوجيهاتها الخلقية كما لا يتفق مع العقول السليمة النيرة

فان السعادة والشقاوة الأخرويتين المترتبتين على فكرة الجزاء والمسئولية كما جاءت بها الأديان التى مصدرها الحكمة الالهية تتعارض عامة مع فكرة التناسخ

لأن القول بالتناسخ يُلغى أهم ركن من أركان الأديان الحقة. وهو فكرة الحياة الاخرى التى يُحاسبون الناس فيها على كل ما فعلوه فى هذه الدنيا. ثم يدخل المؤمن الخير فى الجنة، ويدخل الكافر الفاجر فى النار، كجزاء افعالهم فى هذه الدنيا وذلك هو السعادة الأبدية او الشقاوة الابدية.

أما اذا كان جزاء الأعمال السيئة الصادرة من النفوس الدنيئة سوف يكون فى هذه الدنيا بتناسخ فى أبدان الناس ولا جنة ولا نار ولا يوم القيامة ولا الصراط ولا الحساب التى يخبر عنها النصوص الدينية الالهية وكما يفهمها العلماء وعامة الناس ولا شك ان ذلك يخالف أهم ركن من أركان الأديان التى يؤمن بها جمهرة الانسانية والعقول النيرة.

فضلا عن أن هذه المحاسبة المزعومة بتناسخ النفوس فى هذه الدنيا ليست فيها الفائدة المرجوة بالنسبة للاخلاق والمجتمع حيث ان الجزاء المتوقع من التناسخ مختلف فيه، وغير واضح وانه غير كاف فى الحِثّ والترغيب الى الخير والفضيلة.

ثم ان هذه الفكرة لا تعتمد على الوحى ولا على العقل، بل هى خيالات وخرافات بقيت من الأديان الباطلة المستحدثة، أو حكايات وأخبار منقولة عن بعض الفلاسفة، وهى ليست الا **تخبّطا ورجما بالظن بحيث لا يصح الايمان**

بمثلها. اما دليلهم المشترك الذى ذكرناه آنفا على صحة التناسخ:-

فهو مبنى على قدم النفوس الانسانية وتجردها وخلودها. نعم خلود النفس مسلم بين الجميع ومدلل بالعقل والنقل عند المتكلمين والفلاسفة الآلهيين بحيث يقبله العقول وتطمئن اليه النفوس .

ولكن مسألة تجرد النفس وقدمها ليست أمرا مسلما بل هو موضع نقاش وأخذ ورد بين المتكلمين والفلاسفة، كما عرفنا ذلك فيما مضى وذكرنا أدلة الطرفين ولو سلمنا بذلك فلا يتم دليلهم ايضا. لأن الركن الثالث فيه اعنى قدم النفوس لايقبله المتكلمون ولا الفلاسفة. بل استدلوا على حدوثهما بالادلة النقلية والعقلية. **وقد اهتم باثبات حدوثها المتكلمون والفلاسفة** وخاصة ابن سينا حيث ثبت ذلك فى كثير من كتبه وكرره فيها. وهو دليل قوى ذكرناه فى موضعه فليرجع اليه.(٣٤١)

واذا لم يثبت وجود النفوس قبل الأبدان لا يتم دليلهم فان خلودها لا يكفى بثبوت التناسخ وتكرار الاكوار والادوار الى مالا نهاية له بحيث يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الاول كما يزعمون.

ثم لو سلمنا بقدمها فانه ليس بواجب أن يكون وجود النفس بعد مفارقة البدن كوجوده قبله، فعساه قبله كان فى حالة يشتاق بها فى الدخول فى بدن انسانى خاص لها كى تقوم بتدبيره، ثم عرض لها عند وجودها فى البدن حالة أخرى تمنع عن الدخول فى ابدان اخرى فى صور اخرى فتنتظر يومها الموعود- أعنى يوم البعث - للدخول فى بدن ، عين البدن الاول او مثله فما المانع من ذلك؟ . فبماذا يجيبون عن هذا الاحتمال العقلى، بل عن هذا الامر الذى اخبرت به الاديان السماوية انه سيقع قطعا؟ واذا كان الواضح من الأدلة العقلية والنقلية ان الحق هو حدوث النفس مع حدوث المزاج- والبدن

---

(٣٤١) نفس المرجع ص ١٩٧ - ١٩٩ .

وان ذلك سبب فى إحداث الله تعالى نفسه الخاصة وفى تشخصها وجزئيتها، أفسدت تلك المقدمات التى تبنوا عليها دعواهم..

ثم ان قولهم فى دليلهم المشترك:

« ان كانت النفس المفارقة الموجودة الآن:

غير متناهية ، وجد ما لا يتناهى بالفعل وهو محال وغير مسلم وهو لا يتفق مع منطقهم: لأنهم يرون ان الابدان المادية غير متناهية، واذا كان جوهر الأبدان وهو المادة موجودة الآن غير متناهية فكيف يجوز ذلك فى نظرهم ويستحيل فى نفس الأمر بالنسبة للنفوس الموجودة الآن..

كما ان الشق الثانى من الترديد القائل:

« وان كانت متناهية فى أبدانها وغير متناهية لم يكن بد من التناسخ » غير مسلم ايضا. لأن ذلك مبنى على أصلهم الفاسد وهو قدم المادة وأزليتها وهو موضع خلاف وجدال كبير بين المتكلمين والفلاسفة. والمقام لا يسمح لنا بذكر تلك المناقشة واصدار الحكم فيها..

أما كلام القائلين بتناسخ النفوس فى كافة أنواع الحيوان فهو أبعد شئ عن العقل والمنطق فإن الخيال فى كلامهم اوضح من كلام غيرهم. ولو صح كلامهم للزم ان يكون بعض الحيوانات عاقلة مدركة ومتكلمة بسبب نفسها الانسانية الناطقة التى تناسخت فيها . وهو محال لعدم مشاهدة مثل هذه الحيوانات . كما يرد على هؤلاء ايضا كل ما ذكرناه سابقا.

هذه من الناحية الموضوعية..

ومن ناحية أخرى : هناك أدلة إيجابية فى إبطال التناسخ ذكرها القائلون بفساد التناسخ يتلخص فيما يلى:

أولا : القول بالتناسخ يستلزم المحال وهو وجود نفسين فى بدن واحد.

بيان ذلك:

قد ثبت بالادلة أن النفس حادثة وأن حدوثها عن مبدأها القديم موقوف على حدوث شرط والاّ لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك- وذلك الشرط هو حدوث البدن. اذن فاذا حدث البدن يجب معه وجود نفسى حادثة «اذ ليس لها ذلك بالاتفاق، ولا بالعرض، بل امر يلزمه بالضرورة»..(٣٤٢)

فاذا حدث بدن وحدث معه نفس متعلقة به - بناء على الاستعداد البدنى المذكور- فمحال أن يُقال بالتناسخ لأن الحيوان الواحد نفسه واحدة..

واذا قيل بالتناسخ وجب وجود نفسين فى بدن واحد:

النفس الحادثة بدون البدن، والنفس المتناسخة(٣٤٣) «وهو محال ..

لأن البداهة تشهد أن ظاهر الانسان وسائر الحيوان، واحد- كما تشهد- ان باطنه المشعور به واحد. وليس باثنين مختلفين..

فظاهر ان النفسين لا يكونان معا فى بدن لأن الثانية غير هذه المشعور بها وغير هذه التى تفعل افاعيلها« اذن فلا تكون للنفس الثانية تعلق بالبدن ويكون للبدن نفس واحدة. وهو المطلوب..

ثانيا: قال الامام الرازى: الأقوى فى نفى التناسخ ان يُقال:

«لو كنا موجودين قبل هذا البدن لَوجب أن نعرف أحوالنا فى تلك الأبدان كما من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة، فانه يمتنع ان ينساها(٣٤٤)»..

---

(٣٤٢) نفس المرجع ص ٩١ .

(٣٤٣) نفس المرجع ص ٩١ .

(٣٤٤) فخرالدين البرازى كتاب معالم اصول الدين ص ١٢٢ على هامش كتاب له طبع مطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ هـ ..

ثالثا: لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجبا أو أن يكون جائزا لكن التالى باطل والمقدم مثله..

أما الملازمة فظاهرة لان وقوع الشئ، اما يكون بطريق الوجوب او بطريق الجواز..

اما بطلان التاليين: فان لو كان التناسخ واجبا للزم ان يكون عدد الهالكين مثل المحدثين.. وهو باطل ومستبعد. ولا يصح ان يقولوا بالتساوى– لانهم يجوّزون عدم تناسخ بعض النفوس الفاضلة التى للاخيار فلا يكون التناسخ بالنسبة لهم واجبا..

وأما إن كان جائزا للزم المحال. لأنه يلزم بقاء النفس– سواء كانت فاضلة او شريرة – معطلة فيما بين التعلقين. وهو خلاف مذهبهم..(٣٤٥)

ولابن سينا تفسير خاص للتناسخ يذكره فى نهاية الفصل الخامس لمناقضة القائلين بالتناسخ(٣٤٦) بعد سرد أدليتهم ومناقشتها. **وهو رأى طريف يهدم فكرة التناسخ من أساسها:**

لانه يرى ما يذكره أجلة الحكماء مثل أفلاطون وفيثاغورس عن معنى التناسخ ليس الا رمز وتمثيل وكلام مونسى.. والغرض فيه هو الاشارة الى الهيئة الرديئة التى تبقى فى نفوس بعض الابدان(٣٤٧). **فالنفوس الشريرة الفاجرة لما تتعذب بعد الموت تشعر كانها فى ابدان بهيمة أو سبعية«** .. لأن الآثار الرديئة: إما

---

(٣٤٥) انظر كتااب **«مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»** ص ١٦٧

(٣٤٦) رسالة اضحوية فى امر المعاد.

(٣٤٧) المصدر نفسه ص ٩٢.

شهوانية بهيمية، وإما غضبية سبعية. فكان الأثار المكتفية للنفس حينئذ ابدان بهيمية أو سبعية..

فكانهم قالوا: ان النفس الشريرة الفاجرة تجعل بعد الموت فى ابدان من هذه الهيئات الرديئة سبعية وبهيمية..(٣٤٨)

ثم ذكر ان ما سمعه من أهل التناسخ حكايات وأخبار محكية عن هؤلاء الفلاسفة لا يصح الايمان بمثل تلك الاقوال الفاسدة الفادح خطبها..



---

(٣٤٨) نفس المكان.

﴿ الملحق الثانى لهذا الفصل ﴾

المذهب الروحانى عند الفلاسفة المحدثين

(عند ديكارت وبرجسون)

تمهيد:

مراعاة لعنوان هذه الرسالة ورغبة فى إتمام مطافنا عند الفلاسفة وحبا فى إعطاء فكرة كاملة للقراء سنتعرض هنا رأيين لفيلسوفين المشهورين يمثلان المذهب الروحانى فى العصر الحديث.

أحدهما: الفيلسوف الفرنسى العظيم « **رينيه ديكارت** » الذى لُقّب بأبى الفلسفة الحديثة.

والآخر : هو « **هنرى برجسون** » أكبر فيلسوف على الاطلاق فى النصف الأول من القرن العشرين(٣٤٩)

وكم كان يسرنا أن يسمح حجم هذه الرسالة للتعرض لأراء الآخرين من الفلاسفة الروحيين المحدثين كما كنا نود ذلك فى البداية. ولكن حرصنا على فهم مذاهب المتكلمين والفلاسفة السابقين فى هذه الموضوع الخطير فهما صحيحا وعرض آرائهم عرضا كاملا مفصلا والرغبة فى اعطاء كل ذى حق حقه، كل هذا جعلنا نتوسع فى ذلك البحر الفسيح عرضا وطولا وعمقا. ولذلك لم يبق لنا مجال فرصة للتوسع فيهما مرة أخرى. هذه من ناحية...

ومن ناحية أخرى ؛ لَمّا كان غرضنا الأصلى فى التعرض لأراء هؤلاء الفلاسفة الآلهين، هو عرض ذلك المذهب الروحانى فى البعث ، عرضا كاملا ولما كانت فكرة

(٣٤٩) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ يوسف كرم من ٤٤٧

البعث والخلود عند الفلاسفة المحدثين عامة، وعند « **ديكارت** » و« **برجسون** » خاصة، فكرة من لون جديد بحيث لا تساعدنا كثيرا فى عرض هذا المذهب وفهمه بمعناه المعروف عند المتكلمين والفلاسفة المتقدمين، لما كان الامر كذلك رأينا الاختصار فيهم وأثرنا الاكتفاء بهما. فأرجو أن يكون هذا الغرض واضحا والعذر مقبولا.



١) رأى «رينيه ديكارت» فى النفس والخلود(٣٥٠)

لكى نفهم هل ديكارت يقول بخلود النفوس الانسانية أو لا، يجب أن نرجع الى رأيه فى النفس وطبيعتها، ولكى نفهم هذا يحسن بنا أن نشير الى أنه كيف خرج من الشك وانتهى الى اليقين، الى فكرة النفس الانسانية وكيف أثبتها. **والمعروف من هذا الفيلسوف انه فى بداية أمره شك فى كل شئ** . شك حينما

---

(٣٥٠) **هو أعظم الفلاسفة فى العصر الحديث وأكثرهم شهرة** وأعمقهم تأثيرا فى الفكر الانسانى الحديث **وقد لقب بحق «أبو الفلاسفة الحديثة».** وهو حامل لواء المذهب العقلى والروحى ، قال الفيلسوف الألمانى الكبير « هيجل » فى بحوثه عن « دكيارت » :
« رينه ديكارت هو المحرك الاول حقا للفلسفة الحديثة من حيث انها تقسم الفكر أصلا من أصولها... وليس من الإسراف البته أن يتحدث الناس بإطناب عنه وعن آثر ذلك الرجل فى أهل عصره وفى العصور الجديدة. انه بطل من الأبطال لقد اعاد النظر فى الأشياء من البداية.(عثمان أمين: ديكارت ص ٤).

ولد : « ديكارت فى « لاهى » من بلدان مقاطعة « تورين » بفرنسا سنة ١٥٩٦ من أُسرة تُعتبر من صغار الأشراف الفرنسيين. وكان والده مستشارا فى برلمان اقليم بريتانيا الفرنسية . وقد نشأ يتيما حيث توفيت والدته بعد عام من مولده .وكان ضعيف البنية، قوى العقل، كثير التأمل ولكنه كان نشطا، منتقلا ومغامرا أيضا.

ولما بلغ الثامنة أدخله والده مدرسة « لافليش » للآلباء اليسوعيين. وكانت من شهيرات المدارس فى اوربا فمكث فيها ثماني سنين درس خلالها كتب ارسطو وفلسفته بجميع أنواعها دراسة =

رأى الناس مختلفين فى آرائهم وأفكارهم إختلافا كبيرا بحيث يمكن أن يُقال أن هناك مذاهب بعدد من سبق من الفلاسفة. ولا شك أن ذلك يدعوا الى الريبة فى الفلسفة ونتائجها ولما كانت جميع العلوم تستمد مبادئها من الفسلفة فقد ضعفت ثقة « ديكارت » فى هذا الأصل وفى كل ما تفرع عنه من العلوم الا الرياضية. فانه وجدها ظلت محتفظة بمنزلة اليقين لتشيدها على أسس متينة، واضحة نظرياتها طبق المنهج المستقيم الذى وجد فيه « ديكارت » ضالته المنشودة.

وقد شك فى الحواس وفى قيمتها كأداة للوصول الى المعرفة اليقينية لأنها خدعتْنا فى مواطن كثيرة ويجوز أنها تخدعنا دائما وليس من الحكمة فى شئ أن نطمئن الى من خدعنا ولو مرة واحدة.(٣٥١)

= وافية وتثقف ثقافة عاليه واحرز فيها نجاحا باهرا . **وقد أعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وأحكام براهينها، أما الفلسفة فتركت فى نفسه أثرا سيئا لكثرة ما فيها من أخذ ورد** ، واعتقد ان اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك فى الفلسفة وفى باقى العلومْ التى تقوم على الفلسفة وتستمد منها مبادئها« (يوسف كرم تاريخ الفلسفة الغربية ص ٥٦)

وبعد ذلك التحق بكلية الحقوق ونال الاجازة فى القانون ثم التحق بالخدمة فى الجيش بهولندا وعرف هناك طبيبا شابا مثقفا يدعى « اسحق بيكمان » فصادقه وعالجا معا كثيرا من المسائل الرياضية والطبيعية المعقدة وقد تنقل ديكارت كثيرا، ثم استقر هولندا حيث لبث فيها عشرين سنة اعتزل خلالها الناس حتى يتمكن من مواصلة بحوثه وآخرا كتبه الهامة البالغة الأثر. مثل :« **المحاولات الفلسفية** »: وهى تتكون من اربع رسائل اولاها « **مقال فى المنهج** » ثم « **تأملات فى الفلسفة الأولى** » ، و « **مبادئ الفلسفة** » وفى هذين الكتابين عرض مذهبه الفلسفى بأكمله. و« **قواعد قيادة العقل** » و« **البحوث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى** » و « **رسالة عن الانسان** » و « **رساله فى انفعالات النفس** » وهى آخر مؤلفاته.

وقد قضى سنته الأخيرة من عمره فى السوينمْبيا ، وتوفى بها فى سنة ١٦٥٠ « (انظر عثمان أمين: ديكارت، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكى نجيب محمود: **قصة الفلاسفة الحديثة**).

(٣٥١) ديكارت: مبادى الفلسفة : ص : ٨٩ ترجمت الدكتور عثمان أمين طبع بمطبعة النهضة المصرية سنة ١٩٦٠

وكذلك الامر فى استدلال العقل لأننا نرى أن الناس يُخطئون فى استدلالاتهم حتى يُخطئ بعضهم فى أبسط موضوعات الهندسة، اذن فَلَعلّنا نخطئ دائما فى الاستدلال العقلى.

واذا كان الأمر كذلك فليس لنا بد من الشك فى أحكام العقل وفى الآثار الحسية جميعا بحيث لا نستثنى من هذه أو تلك شيئا حتى وجود الاله الخالق المدبر لهذا العالم لاننا نعرف وجوده بواسطة العقل. اذن فلنشكك فى وجود الله (!) وهكذا وصل الشك بديكارت الى إنكار كل شئ وإنكار وجود الله أيضا. وبذلك انهدم كل شئ وانهدمت العلوم لانها تستمد احكامها جميعا من هذيْن المصدريْن. ولكن ديكارت لم ينته الى الريبة المطلقة التى لا مخرج منها كما فعل ذلك بعض الفلاسفة من قبل، بل ولم يرد الهدم وابطال الحقائق جميعا.. وهو بالعكس حاول البناء ولذلك أخذ يبحث عن طريق يسير فيه العلوم لتؤدى الى النتيجة المرجوة منها.

وقد انتزع ديكارت من هذا الشك نفسه يقينا لا سبيل الى إنكاره ولا الى الطعن فى ثبوت ذلك اليقين هو: وجود الشخص الذى يشك اى انه يُثبت من ذلك الشك وجود ذاته الشاك. فانه مهما استطاع ان يشك فى كل شئ فلن يستطيع الشك فى انه يشك.

ولما كان الشك ضربا من ضروب التفكير فلا أستطيع فى انى أفكر. ولما كان التفكير وجودا فانا موجود. اذ لو لم أكن موجودا لما استطعتُ أن أشك وأن أفكر بقيد أننى موجود.

والنتيجة إذن: انا افكر، إذن فأنا موجود « ولذلك قال: هذه حقيقة يقينية حقيقية مؤكدة واضحة بحيث لا يستطيع الشيطان الخبيث- مهما فعل- أن يُضلّنى فيها- لانه

كي يفعل ذلك، يضطر ان تَدعَنِي لَحْظَة لأفكر ولما كان التفكير وجودا أكون موجودا.(٣٥٢)

وقد عبر ديكارت عن هذا المعنى فقال:

«فنحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا ان نشك فيه، بل وحين نخاله باطلا، يكون من الميسور لنا أن نفترض انه لا يوجد اله، ولا سماء، ولا أرض وأنه ليس لنا أبدان. لكننا لا نستطيع ان نفترض اننا غير موجودين. حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا. لأن مما تأباه عقولنا ان نتصور أن ما يفكر لا يكون موجودا حقا حينما يفكر.

وعلى الرغم من أشدّ الافتراضات شططا فاننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر، وإذن فأنا موجود «صحيحة من الاعتقاد»وبالتالى أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدبر أفكاره بترتيب.»(٣٥٣)

هكذا يُثبت ديكارت ذاته المفكرة التى هى نفسه وأخص صفاتها هى الفكر ويجعل هذه الحقيقة الثابتة: «**أنا أفكر وإذن فأنا موجود**» فبدأ وأساسا يقيم عليها فلسفته بأسرها حيث يقول:

«ولما انتهيت الى أن هذه الحقيقة : «أنا أفكر وأذن فأنا موجود، هى من الرسوخ بحيث لا يستطيع المرتابون ان يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط حكمت بأننى استطيع مطمئنا أن أتخذها أصلا للفلسفة التى كنت أطلبها»(٣٥٤).

---

(٣٥٢) انظر التأمل الثانى من «تأملات ديكارت» ص ٦٩ – ٧٠ ترجمة الدكتور عثمان امين طبع مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٦ .

(٣٥٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة مادة ٧ ص ٩١ – ٩٢ ترجمة الدكتور عثمان أمين.

(٣٥٤) ديكارت : المقال فى المنهج : الترجمة العربية ص ٥١ نقلا من كتاب «ديكارت للدكتور عثمان».

وهكذا يصل ديكارت الى معرفة حديثة بديهية لوجودنا وهى إنيتنا وذاتنا المفكرة ويتخذها اصلا لفلسفته كما فعل الرياضيون من قبل مثل هذا. **ثم منها يُثبت وجود الله. ومن اثباته وجوده تعالى يثبت وجود العالم الخارجي.**

وذلك بواسطة نظريته المشهورة «**الضمان الالهى**» المشهورة. وبذلك ينتهى ديكارت بتصديق عقله فى كل ما يصل اليه– بعد أن بدأ تكذيبه فى كل ما يأتى به – بشرط ان تكون الفكرة التى يصل اليها العقل واضحة جلية.

ولنبحث الآن عن : ما هو المراد من وجود الذات الذى أدركه حين أدرك انى موجود؟

هل هو موجود جسمي أو وجود أعضاء منه، أو هو موجود فكرى؟ والجواب: انه ليس وجود جسمي ولا وجود جزء منه، **بل هو وجود فكرى فقط.** حيث انى اعرف ذاتى الآن موجودا مفكرا، ولا أعرف بعد اذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر..« **وما الشئ المفكر؟ انه شئ يشك، ويفهم، ويتصور، ويثبت وينفى، ويُريد، ولا يُريد، ويتخيل، ويُحس أيضا..(٣٥٥)».**

فهذه الظواهر النفسية كلها تُفيد الفكر. وهو يقول فى ذلك:

«أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكا مباشرا. ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل والارادة والتخيل، بل يتناول الاحساس أيضا. لأنى حين أقول : «**أنا أرى، وأحس، وإذن فأنا موجود**»، وحين أقصد من الكلام عن الرؤية أو المشى عمل عينى، أو ساقى، لا يكون استنتاجى استنتاجا يقينيا ينتفى معه كل شك: فقد أظن انى أرى أو أمشى دون ان افتح عينى أو أبرح مكانى،

(٣٥٥) ديكارت: التأملات : التأمل الثانى ص ٧٠ ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ١٦٧

كما يحدث لى إحيانا وأنا نائم، بل ربما يقع لى هذا الظن نفسه لو لم يكن لى جسم على الاطلاق.

ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى اى عن المعرفة التى اجدها فى نفسى والتى تخيل لى انى أرى أو أمشى، تكون هذه النتيجة صحيحة لا استطيع ان اشك فيها. لانها ترجع الى النفس، التى لها وحدها ملكة الوعى أو التفكير على أى نحو آخر».(٣٥٦)

إذن والمراد من الموجود المفكر- أعنى انيتنا وذاتنا- هو النفس. والنفس هى الذات المفكرة نعرفها دائما ولو جهلنا جسمنا، وجهلنا ان هناك عالم خارج أفكارنا فاثبات الوجود المفكر، اعنى وجود النفس حقيقة لا ينالها الشك والفكر هو أخص صفات النفس لاننى لا أستطيع ان اكف عن التفكير مادمتُ موجودا. فان الفكر صادر عن النفس مهما اشك فى وجود جسمى سائر الأجسام.

هكذا يُثبت وجود النفس الانسانية بل يجعل معرفة وجودها معرفة بديهية أوضح من معرفة وجود الأجسام : فالفكر اشد ثبوتا من وجود الجسم لأنه وجود معلوم قبل كل وجود ومعرفته أوضح من معرفة كل وجود. **لأننا نعرف الفكر بالفكر نفسه أما الأجسام فنعرفها فى الفكر وبالفكر** « وإذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم، وهذه الفكرة أكثر يقينا بالنظر الى أننا لا نزال نشك فى وجود أىّ جسم فى حينٍ أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر(٣٥٧)..

وهو يؤكد هذا المعنى ويوضح فى موضع آخر يقول:« ان معرفتنا لفكرنا- أى لنفسنا- سابقة على معرفتنا لجسمنا وانها أشد بداهة، بحيث أنه لو انعدم الجسم لكنا

---

(٣٥٦) ديكارت : مبادى الفلسفة مادة ٩ ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣٥٧) نفس المرجع مادة ٨ ص ٩٣ .

محققين فى ان نذهب الى ان ماهية الفكر لا تخلو من أن تكون موجودة بتمامها...اذ ما من شئ يثيرنا الى المعرفة من أى نوع الاّ ويكون دفعة لنا على معرفة فكرنا أعظم وأثق مثال ذلك:ـ

إننى لو اقنعتُ نفسي بان هناك أرضا لأننى أُلمسها وأراها فيلزمنى من باب أولى أن أكون مقتنعا بأن فكرى كائن أو موجود، إذ اننى ربّما ظننتُ اننى المس الارض مع أنه قد لا يكون هناك ارض على الاطلاق ولانه ليس من الممكن أن تكون إنيتى اى نفسى غير موجودة، بينما يكون لديها هذا الظن.

ونستطيع ان نخلص الى النتيجة عينها فى جميع الأشياء الأخرى التى تعرض لفكرنا أعنى بذلك اننا نحن الذين نفكر فيها، موجودون حتى ولو كانت هذه الاشياء باطلة أو لم يكن لها وجود على الاطلاق.»(٣٥٨)

وبهذا الاسلوب والمنطق أثبت ديكارت وجود النفس وجعل معرفتها أوثق وأوضح وأوكد المعارف بل أسبق من معرفة وجود أجسامنا المشاهدة.

ويتضح من هذه النصوص انه يفصل فصلا حاسما بين النفس والبدن ويُثبت استقلال نفوسنا استقلالا تاما عن ابداننا.

التفرقة بين النفس والجسم

يرى ديكارت ان النفس جوهر مستقل عن الجسم، جوهر مجرد كل طبيعته التفكير، كما ان الجسم جوهر مادى مستقل عن النفس فكل طبيعته هى الامتداد. ومن هنا يفصل بينهما تاما ويعتبرهما جوهرين متمايزين متضادين. لأن النفس جوهر بسيط مفكر لا يشتمل على شئ من الامتداد، جوهر مادى ممتد لا ينطوى على شئ من الفكر.« فليس فى مفهوم الجسم شئ مما يخص النفس، وليس فى مفهوم النفس شئ مما

(٣٥٨) نفس المرجع مادة ١١ ص ٩٦ ــ ٩٨.

يخص الجسم، وقد اشك في وجود جسمى وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكرى ونفسي.»(٣٥٩).

وقد اهتم ديكارت بتوضيح هذه التفرقة والتمييز بين النفس والجسم واستقلال نفوسنا عن ابداننا، اهتماما بالغا حيث خصص «**التأمل السادس**» من كتابه الشمهور «**التأملات**» فى «وجود الاشياء المادية وفى التمييز الحقيقى بين نفس الانسان وبدنه «يلخص لنا النص التالى ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن وطبيعة كل منهما. **يقول ديكارت:**

«واذا ذهبت من كونى أعرف بيقين انى موجود، وانى مع ذلك لا ألاحظ شسئا آخر يخض بالضرورة طبيعتي أو ماهيتى سوى أنى شئ مفكر، أستطعت القول بأنّ ماهيتى إنما انحصرت فى انى شئ مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست الاّ التفكر. ومع ان من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) ان يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقا الأ انه لمّا كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى، من حيث إنى لست الاّ شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا. **ومن جهة أخرى** لدى فكرة متميزة عن الجسم، من حيث انه ليس الا شيئا ممتدا وغير مفكر، فقد ثبت ان هذه الإنية أعنى نفسى التى تقوم بها ذاتى وماهيتى متميزة عن جسمى تميزا تاما وحقيقيا، وانها تستطيع ان تكون أو أن توجد بدونه.»(٣٦٠)

كما ذكر فى كتابه «المقال فى المنهج» هذا التمييز وقال:

«ان كونى أروّى الفكر شاكا فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جليا يقينيا اننى موجود، فى حين اننى لو وقفت عن التفكير – وكان سائر ما كنتُ تصورتهُ حقا–

---

(٣٥٩) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٧٨ طبع دار المعارف بمصر.

(٣٦٠) «التأملات»: التأمل السادس ص: ١٨٠ ترجمة الدكتورعثمان أمين سنة ١٩٥٦

لَمّا ساغ لى ان أعتقد أننى موجود فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهيته أو طبيعته هى أن يفكر، وانه ليس فى حاجة لكى يكون موجودا، الى اىّ مكان، ولا يعتمد على شئ مادى بمعنى ان النفس التى أنا بها متميزة عن البدن تميزا، بل هى أيسر منه معرفة، وانه لو لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق لكانت النفس موْجودة بتمامها »(٣٦١)

كذلك نراه فى كتاب آخر له يشير الى هذه التمييز تحت عنوان « كيف نحصل على افكار متميزة عن الامتداد وعن الفكر ومن حيث ان احدهما هو طبيعة الجسم وأن الثانى هو طبيعة النفس:

« ... نستطيع كذلك ان نعتبر ان الفكر والامتداد هما الشيئان الاساسيان٤٠٧ اللذان يقومان طبيعة الجوهر العاقل والجوهر الجسمانى

ولذلك لا ينبغى ان نتصورهما الا باعتبار انهما الجوهر نفسه والذى يفكر والذى هو ممتد، اى انهما النفس والجسم لاننا نعرفهما على هذا النحو معرفة متميزة جدا »(٣٦٢)

ومن هذه التفرقة التامه بين النفس والبدن يتضح ان النفس جوهر بسيط مجرد غير مادى وبالتالى جوهر روحانى يُقابل الجوهر المادى فى الانسان– أعنى البدن « **وانها أشرف منه وإنها بالطبع باقيه لا تموت** »(٣٦٣)

---

(٣٦١) ديكارت: « المقال فى المنهج » القسم الرابع طبع ا . ت م ص : ٣٢ -- ٣٣ .
نقلا من كتاب ديكارت للدكتور عثمان أمين ١٧١٨ (طبع مكتبة النهضة المصرية)

(٣٦٢) ديكارت : مبادئ « الفلسفة مادة ٦٣ ص ١٦١ – ١٦٢ .

(٣٦٣) مؤلفات ديكارت طبع ١ ت . م ٥ ٥ ص ٢٢٢ نقلا من كتاب « ديكارت » ص ٢٥٦ للدكتور عثمان امين

اتحاد النفس بالبدن والعلاقة بينهما :

نرى ديكارت بعد الجزم بتلك التفرقة التامة بين النفس والجسم وجعلهما جوهرين متمايزين متضادين يقول صراحة باتحاد النفس والجسم فى الواقع بحيث يؤلفان موجودا واحدا وهو الموجود الانسانى.

وقد أصر على هذا. المعنى وكتب الى « ارنو » وقال فيه:

« ان ذلك الاتحاد ينكشف لنا فى كل لحظة بتجربة هى أولى التجارب وأشدها بداهة.(٣٦٤) »

وهو يرى ان النفس لما كانت متحدة- فى الواقع- مع الجسم وانهما يكونان موجودا واحدا وهو الانسان كما نعرف ذلك بطرق الحواس فلابد بينهما من علاقة وصلة قوية يتبادلان التأثير والتأثر بنوع ما والى حد ما يقول ديكارت:

« ان الاشياء التى تتعلق باتحاد النفس والجسم تعرف بغاية الوضوح بطريق الحواس. وهذا ما جعل الناس الذين لا يتفلسفون قط، والذين لا يستخدمون الا حواسهم لا يشكون فى ان النفس تحرك الجسم، وان الجسم يؤثر على النفس، ولكنهم يعتبرونهما شيئا واحدا، اى انهم يتصورون اتحدهما.

والانسان حيث يقتصر على ممارسة الحياة والمحادثات العادية ، وحين يكف عن التأمل وعن دراسة الأشياء التى تروض الخيال (يعنى الهندسة والفيزيقا)، حينئذ يتبين ما بين النفس والجسم من اتحاد وثيق.(٣٦٥)

---

(٣٦٤) مؤلفات ديكارت طبع ١ – ت . م ٥٥ ص ٢٢٢ نقلا من كتاب « ديكارت » ص ٢٥٦ للدكتور عثمان أمين.

(٣٦٥) المصدر السابق فى ٣ ص ٦٩٢ نقلا من نفس المصدر ص ٢١٨ – ٢١٩ .

ويؤكد ديكارت هذا الاتحاد ويشير الى نوع العلاقة بينهما فى كتاب آخر له يقول:
« وتعلمنى الطبيعة ايضا، بواسطة أحاسيس الألم والجوع، والعطش الخ. انى لست مقيما فى بدنى كالنوتى فى سفينته، بل انى فوق هذا متحد به اتحدا، وممتزج به امتزاجا يجعل نفسي وبدنى شيئا واحدا.

إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنتُ أحس ألما عندما يلحق بدنى جرح، نظرا الى انى لستُ الاّ شيئا مفكرا، بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده، كما يرى النوتى بالبصر عطبا فى سفينته، وكذلك عندما يحتاج بدنى الى الشرب أو الأكل كنت أعرف ذلك معرفة بدون ان تنبهنى اليه الاحاسيس المبهمة، أحاسيس الجوع والعطش والألم وما اليها ليست شيئا سوى انحاء مبهمة من انحاء التفكير مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجهما »(٣٦٦).

وقد حاول ان يفسر ديكارت هذا الاتحاد، فعين للنفس مكانا خاصا فى البدن تؤثر عليه مباشرة وهو « الغدة الصنوبرية » التى تقوم بدور الوسيط بينهما حيث توصل أوامر النفس الى الاعصاب والعضلات وتتلقى من الاعصاب الرسائل الواردة من العالم الخارجى فترسلها الى النفس(٣٦٧). وهذه الغدة الصنوبرية توجد فى وسط الدماغ وتكون الاتفاق بين النفس والبدن بواسطتها وبواسطة حركة الأرواح الحيوانية(٣٦٨) حركة مائلة الى المركز وحركة نائبة عنه « فكلما ارادت النفس شيئا حركت الغدة المتحدة

---

(٣٦٦) ديكارت : التأملات : التأمل السادس مادة ٢٧ ص ١٨٤ .

(٣٦٧) انظر المصدر السابق مادة ٣٩ ص ١٩٠ – ١٩١ .

(٣٦٨) وهى فى نظر ديكارت جزئيات لطيفة رقيقة من الدم. ولما كانت صغيرا جدا فهى تتحرك بسرعة خلال لحظات وتوصل بين المخ والعضلات من جهة وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى»(عثمان أمين : ديكارت : فى هامش ص ٢٥٨ .)

بها الحركة اللازمة للوحدات الفعل المتعلق بتلك الارادة. اما الجسم فيؤثر فى النفس بان يبلغ اليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه فتترجمها هى ألوانا وأصواتا وروائع وطعوما ورغبات ولذات وآلاما»(٣٦٩)

ولما لاق هذا التفسير فى طريقة تأثير النفس في البدن اعراضات قوية

ولما كان أمر اتحاد الجوهرين المتضادين كالنفس المجردة والبدن المادى لا يزال أمرا غامضا انتهى ديكارت بالاعتراف بان هذه المسألة لا تُحل حلا عقليا. وقد سجل اعترافه هذه فى جوابه الذى أرسله الى الأميرة «اليزابث» ردا على طلبها حيث قال فيه ديكارت:

«تعلم النفس بالعقل ، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعأونه المخيلة. أما اتحاد النفس والجسم فلا يعلم الأ علما غامضا بالعقل والمخيلة، ويعلم علما واضحاً بالحواس وهو أمر محسوس، لايشك فيه عامة الناس ويستطيع الفلاسفة ان يُدركوه اذا هم كفوا عن التعقل، والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية.»

وأردف ذلك بقوله:

«لا يلوح ان باستطاعة العقل الانسانى ان يتصور بجلاء وفى نفس الوقت تمايز النفس والجسم وتحادهما، اذ ان ذلك يقتضى تصورهما شيئا واحدا وشيئين، وهذا تناقض».(٣٧٠)

هذا هو اعتراف فيلسوف عقلي– يعتمد على العقل كل الاعتماد– يعجز العقل فى حل هذه المشكلة، مشكلة اتحاد جوهر غير جسمانى بجوهر جسمانى وتحريك الأول الثانى وفى ذلك عبرة للمتدربين.

---

(٣٦٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٨٠ .

(٣٧٠) نفس المرجع ص ٨٠ – ٨١ .

أما مسألة خلود النفس عنده:

فهى أمر مفروغ منه. لأن الجوهر المجرد عن المادة الذى كل طبيعته الفكر والذى يتمايز عن الجوهر المادى كل التمايز لابد أن يكون خالدا. ولما كانت النفس متمايزة من الجسم كل التمايز– كما عرفنا ذلك آنفا– كانت خالدة.(٣٧١) »

فالنفس المجردة زودت فى أصلها بخاصية الخلود (٣٧٢) فان النفس جوهر روحانى محض وهى مستقلة عن الجسم تمام الاستقلال. فالجوهر الذى هذا شأنه يكون أشرف من الجسم وهى« بالطبع باقية لا تموت ، وان بمقدورها أن تنال السعادة وأن سعادتها أسمى سموالا متناهيا من السعادة التى تنعم بها فى هذه الدنيا. »(٣٧٣)

فديكارت يرى ان النفس لما كانت جوهرا روحيا قائما بذاته فانها يمكن أن تبقى بعد فناء البدن لأن اتحادها بالبدن ليس أمرا حقيقيا بل هو أمر واقعى ومن هنا لا يستلزم فناء البدن فناء النفس .. الاّ أن هذا الأمر نابع لارادة الله الحرة ... فانه مختار فى فعل ذلك.(٣٧٤)

ولذلك قال فى رسالته الى : "Mrsenne"

« لا تعجب إن لم أستطيع أن أقول كلمة بصفة مؤكدة عن خلود النفس. لأننى لا أستطيع أن أثبت أن الله قد لا يعدمها ولكنى أستطيع أن أثبت أن طبيعتها مختلفة عن طبيعة البدن تماما وأنها لا يلزم أن تموت بموته. »(٣٧٥)

---

(٣٧١) نفس المرجع ص : ٥٩

(٣٧٢) انظر المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور الحديثة للدكتور محمد غلاب ص : ٩٦ .

(٣٧٣) أنظر ديكارت للدكتور عثمان أمين ص : ٢٦٦

(٣٧٤) انظر ترجمة كتاب « ديكارت الى اللغة التركية ص ٧٦ .

Descartes:Dr. Oliver La Combe prof. Mehmet KARASAN

(٣٧٥) ترجمنا هذه العبارة عن ترجمة المصدر السابق الى اللغة التركية.ص٧٦

هذه خلاصة آرائه فى النفس وخلودها ، عرضناها بمافيه الكفاية ، أما الأجساد فهى فانية. والمعدوم لا يعاد عند الفلاسفة. **إذن فديكارت كباقى الفلاسفة لا يعترف ببعث الأجساد يوم القيامة كفيلسوف**. وقد يكون مؤمنا بعث الأجساد كما قرره دينه حيث يقال كان قوى الايمان بالمسيحية.

٢) رأى هنرى برجسون فى النفس والخلود (٣٧٦)

بعد هذا الشوط البعيد فى عرض آراء الفلاسفة الاسلاميين خاصة والفلاسفة الآلهيين عامة فى النفس، وخلودها ومصيرها نريد أن ننهى هذا الفصل بعرض رأى فيلسوف يعتبر قلعة الروحانيين فى القرن العشرين، أمام الفلاسفة الماديين المتطرفين.

وأهم السبب فى اختيار هذا الفيلسوف وجعله خاتمة هذا المطاف ما يلى:

انه ولو بدأ فى بداية أمره ماديا وعكف على دراسة المذهب المادى وفلسفته مدة الا انه بعد ذلك تيقن بفساد ذلك المذهب وانقلب عليه حيث ناقش هؤلاء الماديين بمنطقهم وبين فساد مذهبهم وعجز المادة عن تفسير الذاكرة والشعور. ثم أقام دعائم الروحية باثبات النفس وبيان العلاقة بينها وبين الجسم بالتجربة والمشاهدة.

---

(٣٧٦) **هو من أكبر الفلاسفة الذين لمعت أسماؤهم فى تاريخ الفكر الاوروبى خاصة وفى تاريخ الفكر الانسانى عامة**. ولعله أكبر فيلسوف على الاطلاق فى النصف الأول من القرن العشرين ، حيث لم يحرز أحد من مفكرى القرن العشرين الى يومنا هذا ما أحرزه « **برجسون** » من النجاح والشهرة فى تلك الآونة. **وقد أقام أمام الماديين دعائم « ميتافيزيقا تجريبية » لا تقل دقة ويقينا عن الحقائق العلمية نفسها** (زكى إبراهيم) ص ٢٤).

ولد برجسون فى باريس عام ١٨٥٩ من أسرة يهودية قدمت فرنسا من انجلترا ويقال أن أمه كانت من أصل انجليزى وقد استطاع منذ صباه أن يتعلم اللغة الانجليزية جيدا حيث كانت أمه تشرف على تعليمه وتثقيفه ولذلك يرى أن الثقافة الانجليزية وطابعها التجريبية قد وسمت كل =

ولما كان إثبات الظواهر النفسية وفصلها عن الظواهر الفسيولوجية **بالتجربة** يستلزم أسلوبا جديدا رأينا أن نختتم هذا الفصل بهذا المنطق الفلسفى الجديد بعد ذكر تلك الأراء والادلة العقلية على وجود النفس وتجردها وخلودها. هذه من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن فى آراء هذا الفيلسوف العظيم رد قوى على هؤلاء الفلاسفة الماديين الذين يُنكرون خلود النفس الانسانية وبالتالى ينكرون فكرة البعث والحياة الأخرى.

= فلسفة برجسون وان كانت للثقافة الفرنسية التى تلقاها فى مدرستى الثانوية والمعلمين العليا بفرنسا القسط الاوفر فى توجيهه نحو الدراسات الفلسفية وقد أظهر برجسون فى بداية أمره استعدادا نادرا للعلوم الرياضة حتى حصل على جائزة فى الرياضيات (١٨٧٧) إلا أنه مال الى دراسة الفلفسة ودرسها على أساتذة مشهورين دراسة ممتازة. وكان يقضى معظم أوقاته بمكتبة المعهد حيث كان يعكف على الاطلاع بشغف متزايد واثناء ذلك الاطلاع وقع تحت تأثير فلسفة «هربرت اسبنسر» حيث كانت تتلائم لنزعته التجريبية وظل محتفظا بها **حتى انتهى فى نهاية أمره الى وضع مذهب الفلسفة الروحية الذى يعتمد على الميتافيزيقا التجريبية «مبدؤها: ان كل موجود فهو بالضرورة موضع تجربة حاصلة، أو ممكنة حيث قاده تفكيره فى الحياة النفسية الى إنكار قول الماديين. وجاءت رسالته للدكتوراه (محاولت فى الوقائع المباشرة** للوجزان ١٨٨٩). معلنة لهذا الانكار بقوة وبراعة لفتتا اليه الانظار **«فاصبح منذ ذلك اليوم زعيما من زعماء الروحية** (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة).

وقد وضع برجسون كتبا أخرى مهمة غير ما ذكرناها.

منها: كتابه **«التطور الخالق»** (١٩٠٧) الذى كان له وقع عظيم. وكتاب **«ينبوعا الاخلاق والدين»** (١٩٣٢) ، **فكان وقعه أعظم، فأنه يُقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية ويشيد بالتصرف المسيحى»** (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة) وكتاب **«الطاقة الروحية»** (١٩١٩) ، وكتاب **«الديمومة والتقارن»** (١٩٢٢) وأخيرا كتابه **«الفكر والمتحرك»** (١٩٣٤) وقد توفى سنة ١٩٤١ عن الواحد والثمانين من عمره.

ولذلك كله اخترناه ، وسنبين هنا رأيه فيما يتعلق بالنفس الانسانية كخاتمة لهذا المذهب (أعني مذهب المعاد الروحانى) أولا، وكمقدمة لمناقشة المذهب المادى وابطاله ثانيا كما نرى ذلك فى باب المناقشة.

وقد ألف هذا الفيلسوف كتابه « **المادة والذاكرة** » خصيصا لبيان خصائص النفس والصلة بينها وبين الجسم ، كما القى محاضرة مستفيضة (١٩١٢/٥/٢٨) لنفس الغرض. وسنعتمد فى هذا البحث غالبا على تلك المحاضرة القيمة التى نشرت فى كتابه المسمى « **الطاقة الروحية** »(٣٧٧). وعلى خلاصة أفكاره فى كتابه « **المادة والذاكرة** » كما عرض لنا الدكتور زكريا ايراهيم فى كتابه عن « برجسون »

أ – النفس والجسم والعلاقة بينهما:(٣٧٨)

كان العلماء فى عصر برجسون مجمعين على أن الذكريات تنطبع فى الدفاع على شكل آثار يتركها التيار العصبى فيه، وكان البرهان على ذلك– هو أن إصابات المراكز الدماغية تؤدى الى « **الامينزيا** » أو النسيان المرضى. ولو صح القول بأن وجود الذكريات مرتبط بوجود الدماغ وسلامته وان التفكير نفسه يمكن أن يكون نتيجة إفراز الدماغ لكانت المادية هى المنتضرة.(٣٧٩)

ولما رأى أن دراسة الصلة بين الادراك الحسى والذاكرة من ناحية، وبين الادراك الحسى والصور المادية من ناحية أخرى قد تلقى الكثير من الأضواء على طبيعة الصلة بين

---

(٣٧٧) ترجمة هذا الكتاب الاستاذ سامى الدروبى سنة ١٩٤٦ (دار الفكر العربى) ترجمه البروفسور مصطفى شكيب الى اللغة التركية سنة ١٩٣٤ .

(٣٧٨) انظر كتاب «برجسون» لفرنسوماير ص : ٦٧ – ٦٨ ترجمة تيسير شبح الأرض (دار بيروت سنة ١٩٥٥).

(٣٧٩) سوف نفضل فى ترجيح رأيه كلما رأينا انها واضحة أو دقيقة.

النفس والمادة بدأ ببيان ذلك وتوجيه النقد الى مذهب « **التوازى** » النفسى الفسيولوجى كى يصل بعد ذلك الى إثبات أن ليس ارتباط مباشر بين وظيفة الذاكرة وبين الدماغ والمخ..

وقد نبذ برجسون طريقة المذاهب الروحية « **أساليبهم العقلية** » فى مناقشة الماديين حيث رأى أن ينقل المسألة الى حقل التجربة ويُناقشهم بمنطقهم أعنى منطق التجربة والمشاهدة.

وهو يرى أن مشكلة الذاكرة لا تنفصل عن مشكلة الإدراك الحسى والفلاسفة – حسبما يرى– قد أفترضوا جميعا ان وظيفة الادراك الحسى والذاكرة تنحصر فى المعرفة الآّ إننا اذا تصورنا الأمر كما يفترضه هؤلاء لن نستطيع أن ندركهما على حقيقتهما.

« **وأما اذا نظرنا الى الشعور والادراك والذاكرة** على أنها مقدمات للفعل أو وظائف موجهة نحو العمل فاننا فى هذه الحالة قد نستطيع أن نفهم وظيفتها فى الحياة النفسية لأنه ليس للحياة من معنى سوى العمل.

ومعنى هذا ان الادراك الحسى ليس معرفة خالصة بل هو مهمة حيوية موجهة بأسرها نحو الفعل ومن هنا فإن للإدراك الحسى صلة وثيقة بالمخ والجهاز العصبى .

والمخ هو أقرب ما يكون الى سنترال عمومى يتلقى الاشارات والتنبيهات فيقوم بتوصيلها أو يدعها تنتظر دون أن يُضيف الى ما يتلقاه أدنى شئ(٣٨٠) ».

أما الجهاز العصبى فهو « عبارة عن وسيط بين الموضوعات التى يتأثر بها الجسم وتلك التى تؤثر فيها « ووظيفته » هى وظيفة «الموصل» الذى ينقل الحركة ويوصلها ويوزعها ويوقفها ». وهو يتكون من عدد كبير من الألياف التى تمتد من المحيط الى المركز

---

(٣٨٠) أنظر فصل « المادة والذاكرة » ص : ١٠٧ من كتاب برجسون » للدكتور زكريا ابراهيم ومرجعه الأصلى H.Bergson Matiere et Memoire pp:16-17

ومن المركز الى المحيط وكلما زاد عدد الألياف زاد عدد النقط المكاتبة التى تستطيع أن تُنبّه الارادة وأن توجه أسئلة أولية الى الفاعلية الحركية وكل واحد من هذه الاسئلة ليس الآ إدراك حسى».

أما الشعور فهو فى حقيقته «فعل ضمنى» أو فعل «ممكن» وهو همزة وصل بين ما كان وما سوف سيكون **أى هو «ذاكرة»** فى صميمه أو حفظ للماضى فى الحاضر وتجمع له فى الحاضر. ومن هنا يتضح أهمية دراسة «الذاكرة» فى التوصل الى فهم حقيقة الشعور.»(٣٨١)

بعد بيان موجز لهذه المعانى الأولية عند برجسون فلنذكر كيف وصل الى فكرة «أنا» الى **فكرة «النفس أوالروح»**

يقول فى مطلع محاضرته عن «النفس والجسد» ان التجربة المباشرة تُخبرنا أن كل واحد منا مؤلف من جسد خاضع لنفس القوانين التى تخضع لها سائر أجزاء المادة اذا دفعتْه تقدم واذا سحبتْه تقهقر، واذا رفعتْه ثم تركتْه عاد فسقط.

غير أن هناك الى جانب هذه الحركات التى تُحدثها علة خارجية إحدثا آليا، هناك حركات أخرى يبدو أنها تأتى من الداخل وتمتاز عن الأولى بأنها لا يتنبأ بها، وتُدعى بالحركات «الارادية».

فما هى علة هذه الحركات؟.

هى: ما يدعوه كل منا بلفظة «أنا»

وما هى هذه الأنا؟

هي: ما يخيل الينا – خطأ أو صوابا– انه يضغو على الجسد الذى انضم اليه، ويفوقه فى الزمان والمكان.

---

(٣٨١) انظر المصدر السابق ص: ١٠٨ – ١١٠

أما فى المكان: فلأن جسد كل منا محدود بحجمه ، على حين أننا نمضى بالادراك، وبالبصر على وجه الخصوص ، الى أبعد من جسمنا بكثير، فنبلغ النجوم.

وأما فى الزمان : فلأن الجسد مادة ، والمادة موجودة فى الحاضر ، وهب الماضى يخلف فيها بعض الآثار، فما تعد هذه الآثار آثارا للماضى الاّ فى نظر شعور يُدركها، ويُفسر ما يُدرك على ضوء ما يتذكر، شعور هو الذى يحفظ هذا الماضى، وما يزال يتلفف به ما سار الزمن، ويهئ معه مستقبلاً يُساهم فى خلقه.

وما العقل الارادى نفسه ، الا مجموعة من الحركات اكتسبناها من التجارب السابقة، ولكن توجيهها اتجاها جديدا فى كل مرة، قوة واعية...

وخلاصة ما تقدم إذن هى:

اننا نُدرك عدا الجسد الذى تحده فى الزمان واللحظة الحاضرة ، ويحده فى المكان الحيز الذى يشغله.

نُدرك شيئا يمتد الى أبعد من الجسد فى المكان ، ويدوم غير الزمان ويطلب من الجسد، بل يقتضيه حركات ليست آلية ، فيتنبأ بها، بل حرة، فلا يمكن التنبؤ بها.

هذا الشئ الذى يضفو على الجسد من كل الاطراف ، ويخلق أفعالا، فيخلق نفسه من جديد، هو «الانا» ، هو النفس ، هو الروح، ما دامت الروح ليست الاّ قوة تستطيع أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تَحْوِى، وتُعطى أكثر مما تأخذ، وتَهبُ أكثر مما عندها.

ذلكم ما نعتقد أننا نراه ، ذلكم ما يظهر لنا .»(٣٨٢)

ثم أشار الى التضامن والارتباط القائم بين حياة النفس وحياة الجسد وبين ان ما يجرى فى العقل والشعور لا يقابله ما يجرى فى الدماغ بمثال الثوب المعلق على مسمار حيث قال:

---

(٣٨٢) نفس المرجع ص : ٣٣ – و ص : ٨١ – ٨٢)

«وما تقول لنا التجربة فى الواقع؟

انها تبين لنا أن حياة النفس ، وإن شئت فقل حياة الروح، مرتبطة بحياة الجسد، وان ثمة تضامنا بينهما، ولا شئ غير ذلك . ولكن هل ثمة من أنكر هذه النقطة؟

الا أنه شتان بين أن تقرر ذلك وبين أن نقول :

«ان الدماغى معادل العقلى وان فى الامكان ان تقرأ فى الدماغ كل ما يجرى فى الشعور المقابل»:(٣٨٣).

ان الثوب الذى عُلّق على مسمار ، متضامن مع هذا المسمار، فاذا وقع المسمار وقع هو معه، واذا اهتز اهتز، واذا كان رأس المسمار حادا تمزق. ولكن ليس ينتج عن هذا ان كل جزء من اجزاء الثوب ، ولا ان المسمار معادل للثوب، ولا أن المسمار والثوب شئ واحد.

نعم أن الشعور معلق بدماغ، ولكن ليس ينتج عن ذلك أبدا ان الدماغ يُرسم كل تفاصيل الشعور ولا أن الشعور وظيفة للدماغ.

وكل ما تسمح لنا المشاهدة والتجربة (أعنى العلم) بتقريره هو: أن ثمت علاقة بين الدماج والشعور.» (٣٨٤) .

ثم بين أن حياة الفكر والامعان فيها يؤدى الى الاعتقاد بأن ما فى النفس الانسانية اكثر مما فى الدماغ. فاننا اذا عرفنا الحالة النفسية نستطيع أن نعرف ما يجرى فى الدماغ ولكن يستحيل معرفةِ عكس ذلك. «لأن الحالة الدماغية الواحدة قد تقابل طائفة من الحالات النفسية المختلفة والمخصوصة الى درجة واحدة.(٣٨٥) **والنتيجة هى:**

---

(٣٨٣) برجسون : الطاقة الروحية ص : ٢٧ – ٢٩ ترجمة الأستاذ سامى الدروبى سنة ١٩٤٦

(٣٨٤) نفس المرجع ص : ٣٣ – و ص : ٨١ – ٨٢

(٣٨٥) نفس المرجع ص : ٣٨ – و ص : ٨٧

ان الدماغ لا يحدد الفكر وان الفكر مستقل عن الدماغ.

وقد أشار الى العلاقة بين الفكر والدماغ وذكر أن الدماغ عضو التعبير عن الفكر باشرات ، وان وظيفته هي أن يعكس حياة الفكر وان يعكس أيضا الظروف الخارجية التي تلائم معها الفكر وجعل النشاط الدماغي من النشاط النفسي بمثابة حركات العصا التي يحركها رئيس الأوركستر من اللحن المعزوف. **فكما يضفو اللحن على حركات العصا كذلك يضفو حياة الفكر أو حياة الروح على حياة الدماغ. وانتهى الى القول بأن الدماغ بالمعنى الأصلي للكلمة ليس عضو تفكير ولا عضو شعور ولا عضو حفظ الذكريات بل هو عضو الانتباه الى الحياة.**(٣٨٦) ثم قال:

«ولهذا السبب كان يكفى أن يحدث تغيير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تأثر من ذلك.....

.... كما أنه يكفي ارتخاء بسيط في قلس السفينة حتى تأخذ السفينة بالترنح فوق الامواج، **كذلك يكفى تبدل بسيط فى المادة الدماغية حتى يفقد الفكر اتصاله بمجموع الاشياء الخارجية** التى يتكئ عليها عادة، فيشعر بأن الواقع يشل من تحته ، فيتمايح ويأخذ دوار.(٣٨٧)»

أما الذاكرة – حسبما يرى فيلسوفنا– فهى فى جوهرها ظاهرة نفسية تعبر عن صميم حياتنا الشعورية. نعم ان هناك عددا كبيرا من الذكريات يمكن ارجاعه الى ظواهر فسيولوجية، ولكنها فى الحقيقة أقرب ما تكون الى المادة. **ومن هنا نراه يميز بين نوعين من الذاكرة.**

---

(٣٨٦) نفس المرجع : ص ٤١ – ٤٢ و ص : ٩١ – ٩٢

(٣٨٧) نفس المرجع ص : ٤٢ – ٤٣ .

الأولى : ذاكرة فسيولوجية أى ذاكرة البدن التى تنصت على العقل والتى تستعيد الماضى الى الحاضر بطريقة آلية بحتة وهى ليست الاعادة تُكتب بالتكرار ولها جهاز محرك فى الجهاز العصبى. مثل إستذكار درس أريد حفظه عن ظهر قلب. فاننا فى هذه الحالة نكرر عباراته ونستعيدها حتى يرسخ الدرس فى أذهاننا تماما. وحينما ننتهى عن ذلك يصبح الدرس مجرد « ذكرى » منطبعة فى الذهن يمكن استرجاعه فى أية لحظة.

والثانية: ذاكرة سيكولوجية (نفسية) ذاكرة بحتة مستقلة من حيث المبدأ عن البدن ولو أنها تتحقق بالفعل عن طريقه.(٣٨٨) وهى « تصور حادثة انطبعت فى الذهن دفعة واحدة واحتفظت بخصائصها التاريخية مثل تذكرى أنى حفظت قصيدة:

الذاكرة الأولى تردد الماضى، والثانية تصوره وهى الذاكرة الحقة، فالذاكرة هى الروح نفسها بما هى حياة وديمومة.»(٣٨٩)

فالذاكرة الأولى تتجه دائما نحو الفعل وتقوم على التكرار وتنزع دائما نحو المستقبل.

فى حين أن الذاكرة الثانية (البحتة) لا تقوم على الفعل بل تقوم على التصوير وتمى الماضى بأكمله.(٣٩٠)

وهو يرفض النظرية القائلة بأن الذكريات مختزنة فى بعض الخلايا المخية وأن هناك ارتباطا مباشرا بين وظيفة الذاكرة وبين الدماغ أو المخ أى هناك نوعان من المنح أداة بين عمل الدماغ وعمل الفكر. واتهم القائلين بهذه النظرية أنهم لا يحسبون

---

(٣٨٨) برجسون « للدكتور زكريا ابراهيم ص : ١١٠ مرجعه الأصلى :

H. Bergson : Matiere et Memoire pp : 75-76

(٣٨٩) يوسف كرم : تاريخ الفسلفة الحديثة ص : ٤١٨ — ٤٦٠ .

(٣٩٠) زكريا ابراهيم : برجسون ص : ١١١

للتجربة حسابها وأثبت فسادها بتحليل أمراض الذاكرة وانتهى منه الى أن الاصابة التى تلحق المريض مثل تلك الاحوال لا ترجع الى أن المراكز الخاصة لها فى الدماغ مصابة بل هى ترجع فى العادة الى اضطراب فى الاجهزة المحركة. وليس هناك محو للذكريات لأن المريض قد يجد الذكريات التى أضاعها مرة أخرى. وإذن فتلك الذكريات لم تكن موجودة فى الخلايا الدماغية التى أبادتها الاصابة والأمكان تذهب معها نهائيا بحيث لا ترجع مرة أخرى. وقد بين فكرته هذه فى محاضرته المذكورة بعد عرض رأى معارضيه ومناقشته حيث قال:

«فَلْيُنْظر الى ما يجرى فى هذه الامراض؟

انه ليتفق حيث يكون الفساد الدماغى خطيرا، وحيث تكون الذاكرة اللفظية مصابة اصابة بلغية، وان ترجع فجأة الذكرى التى بدأ انها فقدت، وذلك على أثر تنبيه قسوى بعض الشئ، كانفعال مثلا، فهل كان يمكن ذلك لو أن الذكرى موضوعة فى المادة الدماغية التى فسدت أو تلفت؟.

الواقع أن الامور تجرى كما لو كان الدماغ يفيد فى التذكير بالذكرى لا بالاحتفاظ بها.

فاذا أصيب المرء- بالآفازيا ، كانت الذكرى لا تزال موجودة ، الا أن المريض يصبح غير قادر أن يجدها حين يحتاج اليها، فنراه كأنه يطوف حولها ولا يملك القوة على أن يضع أصبعه على النقطة الدقيقة التى ينبغى أن يمسها، والعلاقة الخارجية لقوة النفس انما هى الوضوح، ولا يدل على أن الذكرى الأولى لا تزال موجودة هو أنه يتفق للمريض فى بعض الاحيان ، وهو يستعيض بجمل عن الكلمة التى يظن أنها زالت، ان يستعمل هذه الكلمة نفسها فى جملة من تلك الجمل.

فالذى ضعف إذن انما ذلك الانطباق على الواقع، الذى يكلفه

الدماغ.»(٣٩١) وقد أكد هذه الفكرة وأن الذكريات ليست مختزنة فى بعض خلايا المادية المخية وأن الدماغ ليس بمخزن أو مستودع للذكريات، أوضح هذه الفكرة بأمثلة متعددة فى كتابه «المادة والذاكرة» يقول فيه برجسون ما ملخصه:

«ولو أننا قلنا بأن الذكريات مختزنة فى بعض الخلايا المخية كما وقع ظن بعض العلماء، لأضطرنا الى التسليم بنتائج متهافته لا يقبلها العقل.

وحسبنا أن نذكر أن الصورة السمعية لأية كلمة من الكلمات هى أبعد ما تكون عن الموضوع المحدّد ذى المعالم الواضحة- بدليل أن الكلمة الواحدة قد تنطق بعدة أصوات أو قد تنطق بصوت واحد فى لحظات مختلفة، وفى عبارات مختلفة، فيكون رنينها الصوتى مختلفا فى كل حالة من هذه الحالات، **فكيف تظل ذاكرة هذا الصوت واحدة ثابتة، على الرغم من اختلاف موضوعها؟ أو كيف يستطيع المخ أن يحقق اختياره فيما بين تلك الصور المختلفة؟** واذا وقع اختياره على صورة واحدة من بينها، فكيف تمضى الكلمة الواحدة (ينطق بها شخص آخر) فتلحق بذاكرة لاشك أنها تختلف عنها؟ وهكذا الحال ايضا بالنسبة الى أية ذاكرة بصرية: **فان الشخص الواحد** الذى ندركه لابد أن يبدو لنا على صورة مختلفة نظرا لتغير ملامحه، وتطور مظاهره البديهية، واختلاف ملابسه وبيئته، فكيف تظل ذاكرتى قادرة على تعرفه، اذا كانت الذاكرة هى مجرد تسجيل ميكانيكى يتم فى الدماغ **وفضلا عن ذلك، فان من الملاحظ** أحيانا أن التنبيه العنيف أو الانفعال الحاد قد يعيد الذاكرة اللفظية الى مريض: فهل يكون هذا ممكنا لو كانت الذاكرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بجزء مصاب من الدماغ؟(٣٩٢)

---

(٣٩١) برجسون: الطاقة الروحية ص: ٤٦

(٣٩٢) زكريا ابراهيم: برجسون ص: ١١٢ - ١١٣

وانتهى بعد ذلك الى أن التجربة والمشاهدة تدلان على أن النشاط الدماغى ليس معادلا للنشاط النفسي وانما الأول جزء من الثانى.

وقد أبرز نظريته هذه وقوى فكرته الآنفة الذكر وقال:

« ولكن اذا لم تكن الذكريات مختزنة في ألدماغ ، فأين إذن تقيم؟ الحق أننى لا أدرى أىّ معنى لسؤال «أين؟» حين لا يكون الحديث عن الجسد. الانطباعات الفتوغرافية تحفظ فى علبة ، والتسجيلات الصوتية تُحفظ فى خزانة ولكن ما حاجة الذكريات الى مخزن وما هى بالأشياء التى ترى وتلمس بل كيف يمكن أن يكون لها مخزن ؟ **واذا كان لابد من مخزن تقيم فيه الذكريات بالمعنى المجازى للكلمة ، فهذا المخزن هو الروح.** وما أنا الآن بمن يفترض افتراضا ويقول بوجود كائن عينى. **اننا نُدرك وجود الشعور إدراكا مباشرا بديهيا أكثر من أى شئ آخر. والروح هو الشعور انما هو الذاكرة قبل كل شئ .**

هكذا انتهى الى إثبات الروح أو النفس واستقلالها عن البدن.

فانه لما كان الدماغ ليس بمثابة مخزن أو مستودع للذكريات كما عرفنا ذلك بما شاهدنا فى حالات المرض (الأفازيا والأمنيزيا أى حالة النسيان الخاص والعامة) **فلابد من أن يكون للذاكرة جوهر آخر غير الجسم تكون بمثابة كمستودع لها– ولو بمعنى مجازى– وذلك الجوهر الآخر هو النفس.**

ويُفهم مما تقدم ومما ذُكر فى مواضع أخرى أن الروحية عند برجسون (٣٩٣) **لا تنفى المادية وان الصلة بين ذكريات البدن وذكريات النفس قوية. وان العقل السليم هو أداتها فى التوفيق بين النفس والجسم. فاننا لا نحيا فقط فى تذاكر الماضى ولا فى حلم المستقبل بل نحيا أيضا فى الحاضر** ، وجسمنا هو أداتنا فى ادماج الماضى المباشر فى المستقبل الوثيق، والاستعانة بالذكريات المفيدة الماضية فى

---

(٣٩٣) برجسون : الطاقة الروحية : ص : ٤٨ – والمصدر التركى السابق ص ٩٨ .

مواجهة الموقف الحاضر. والجسم هو أداة النسيان كما هو أداة التذكر والاسترجاع. فانه هو الذى يتلقى الاحساسات ويصدر الحركات، وهو الذى يُثبت الروح ويمدها بالثقل والاتزان ولولا، لظلت الروح معلقة فى الهواء! **ومعنى ذلك ، ان الصلة بين مشكلة الذاكرة ومشكلة الصلة بين النفس والبدن وثيقة**. نعم ليس فى استطاعة الجسم أن يتولد أية حالة عقلية أو أن يحدث أى تصور، الا أنه هو الادلة التى تأتى بها كل حركاتها وهو الوسيلة التى تستعين بها النفس فى الافادة عن أفكارها والتعبير عن ذكرياتها البحتة. فان التجربة تشهد بأن هناك ارتباطا بين النشاط المخى والنشاط الذهنى لأن حركة المادة المخية ضرورية لظهور الحالة النفسية. ولكن هذا الارتباط لا يعنى أن تكون بين الاثنين أو بين الشعور والدماغ تعادلا لا تماما وتكافؤا كاملا. فان الصلة بين كل منهما كالعلة بين اللولب والآلة. (فى السير) أو بين المسمارر والثوب المعلق عليه. فلا يجوز أن يكون هذا الارتباط بين الظواهر النفسية والحالات المخية مبررا للخلط بين النفس والبدن. كما لا يجوز أيضا القول بالتكافؤ بينهما لأن الواقعة الجسمية قد تُقابلها وقائع نفسية متعددة كما أن البكاء قد يكون للحزن أو الفرح مثلا والكلمة الواحدة قد تختلف تأثيرها فى حالة النطق أو الكتابة. إذن فكما أن العطار لا يعين اللوحة فان الدماغ لا يحدد الفكر بل هو مستقل عن الدماغ . **والخلاصة**

ان **«برجسون» يرى أن الصلة بين النفس والبدن وثيقة** لان النفس – كما قلنا– لا يمكن أن تقوم بنشاطها بدون البدن ولكن البدن بمثابة خادم أو آلة لها تستخدمها النفس فى تحقيق أفعالها. وهى قد تُوجد بغيره ولكنها لا يمكن أن تفعل شيئا بدونه(٣٩٤) كما يرى أن الذاكرة هى المظهر الأول فى النفس من روحه ، وما لدى الشعور الانسانى من قدرة على الاستقلال عن البدن.»(٣٩٥)

---

(٣٩٤) زكريا ابراهيم : «برجسون» ص : ١٢٥ – ١٣٠

(٣٩٥) نفس المرجع ص : ١٣٠ H. Bergson: Matiere et memoire pp:126

أما مسألة خلود النفس عنده :

فهو يعتبر هذه المسألة «أخطر ما طرحت الانسانية من مسائل على الاطلاق»(٣٩٦) **ويرى ان الفلاسفة السابقين الذين حأولوا اثبات خلود النفس عن طريق العقل المحض، لم يستطيعوا باتيان برهان عقلى قاطع بحيث لا يقبل الشك**. ولذلك رأى أن يلتجئ فيه الى طريقة التجربة التى لا تهدف فى أول الأمر الى غير الاحتمال، ولكنها بالصبر والاستمرار فى السير تفضى فى النهاية الى حالة تكاد تعدل اليقين .(٣٩٧) **يقول برجسون:**

« ... لئن كان الخلود لا يمكن أن يبرهن عليه برهنة تجريبية، لأن كل تجربة انما تتنأول مدة محدودة (والخلود هو شئ غير محدود).

ولأن الذين حين يتحدوث عن الخلود إنما يعتمدون على الوحى المنزل ، فانه لعلى جانب عظيم من الأهمية ان نستطيع منذ الآن أن نقرر تجريبيّا **أن البقاء الى زمن ما ممكن بل محتمل**. وندع لغير الفلسفة أمر القطع بأن هذا الزمن محدود أو غير محدود.

وأعتقد أن المسألة الفلسفية المتعلقة بمصير النفس، اذا اقتصرنا فيها على هذه الاجزاء المتواضعة قابلة لأن تُحَل.

وبناء على نظريته السابقة فى النفس جزم بأن فكرة الخلود أمر معقول جدا بحيث يلزم إقامة البرهان على مَنْ يُنكر لا على من يُثْبت حيث قال:

« ... فلو كان عمل الدماغ يقابل مجموع الشعور كله، وكان ثمة تعادل بين الدماغ والنفس، لايمكن أن يتبع الشعور مصائر الدماغ، وأن يكون الموت نهاية كل شئ... »

---

(٣٩٦) برجسون : الطاقة الروحية ص : ٥٠

(٣٩٧) نفس المرجع ص : ٥٢ والمصدر السابق باللغة التركية ص : ١٠٢

أما اذا كانت الحياة النفسية– كما حاولنا أن نبرهن على ذلك، تضف على الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجرى فى الشعور، فان البقاء يصبح عندئذ معقولا جدا، بحيث يقع واجب البرهان بعدئذ على عائق من يُنكره، لا على عاتق من يَدّعى.!؟

لأن الباعث الوحيد الذى يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى . ولا يكون لهذا الباعث من قيمة اذا كان الاستقلال جل الشعور – ان لم يكن كله– عن الجسم ظاهرة مرئية هى الأخرى.»(٣٩٨)

بهذا الاسلوب الجديد وبهذه العقلية العلمية الحديثة أثبت برجسون وجود الروح واقعية الحياة الروحية، ومعقولية حياة خالدة للنفوس بعد فناء الابدان أمام الماديين فى العصور الحديثة واعتبر بحق حجة قوية للروحانيين والمؤمنين بالخلود .

فأرجو أن يكون القارئ على ذكر مما ذكرنا هنا أثناء متابعته لمناقشة منكرى البعث والخلود فيما بعد إن شاء الله(٣٩٩).

وبهذا الفيلسوف العظيم نختتم عرض مذهب الروحانيين من أقدم العصور الى عصرنا هذا كما وعدنا بذلك فى مقدمة الفصل.



---

(٣٩٨) نفس المرجع ص : ٥١ و ص : ١٠١

(٣٩٩) أعنى الفصل الاول من الباب الرابع

﴿الفصل الرابع﴾

مذهب المنكرين للبعث والخلود مطلقا

وهؤلاء هم الفلاسفة الماديون جميعا فى العصور القديمة والحديثة. وهم لا يعترفون الاّ بالمادة ويزعمون أنها أزلية ، أبدية، وهى القوة الوحيدة التى تنشأ عنها كل شئ والتى يرجع اليها كل شئ وليس هناك إلهٌ عند البعض منهم ولا خالق لهذا العالم ولا مدبر له، بل هو قديم بمادته، أبدى بطبيعته، ينشأ الأشياء منها بطريق الصدفْة. ولا حاجة لها الى الخالق. وهى فى غنى عن العناية الإلهية كما أنه لا وجود للمجردات، ولا أرواح غير مادية، بل كل شئ مادى ينشأ من المادة– فى نظرهم– .

وليس هناك حياة بعد الموت ولا خلود بعد الفنى كما يزعمون لأن كل شئ فى هذا العالم مادى، لا وجود لنفس مجردة روحانية. وإن كانت هناك نفس فهى جسم كباقى الأجسام. إذن لا حياة للاجسام ولا إعادة للنفوس اى لا حياة مطلقا بعد الموت.
إذن لا بعث ولا مَعاد ولا خلود للاجسام ولا للنفوس مطلقا.

ولذلك زعموا أن السعادة والشقأوة بحسب اللذات والآلام الحسية فى هذه الدنيا. هذه هى خلاصة زعمهم، والآية الكريمة التالية تُعبر عن أفكارهم هذه خير تعبير حيث قال الله تعالى فيها حكاية لحالتهم وزعمهم:
﴿وَقالُوا: ما هِيَ إِلاّ حَياتُنا الّدنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا، وَما يُهْلِكُنا إِلاّ الّدهْرُ﴾.ومن هنا سمّوا فى لسان الشرع بـ ﴿الّدهْرِيّينَ﴾.

وهناك فلاسفة آخرين من الطبيعيين والوضعيين وغيرهم ممن تشعبوا فى العصور الحديثة من المذهب المادى المذكورة يُنكرون البعث– وهم جميعا– مثل هؤلاء الماديين – مجمعون على هذا الانكار بناء على المبدأ المادى المذكور وإن اختلفوا فى الفروع.

ولما كان الماديون جميعا، قديما وحديثا مجمعين على هذا الاساس السالف الذكر وكانت آراء الفلاسفة الطبيعيين والوضعيين من المحدثين ترجع فى أصلها الى ذلك الاساس رأينا أن نعرض هنا بايجاز رأى **« ديموقريطس »** أولا حيث يُعتبر أبا الماديين قديما وحديثا، ورأى **« أبيقور »** ثانيا كأبرز مادى فى العصور القديمة ثم نكتفى بالنظرة العاجلة فى مذهب الفلاسفة الماديين ومن رأى رأيهم من المحدثين بكلمة موجزة عنهم فى هذا الموضوع. لأن حجم هذا الكتاب لا يسمح لنا بعرض آراء هؤلاء الفلاسفة مفصلا كما كنا نود ذلك فى البداية.

وقبل ذلك يحسن بنا أن ننقل النص التالى كأوسع ما كتبه المتكلمون عن أصحاب هذا المذهب. **قال صاحب كتاب المبدأ والمعاد.**

« فصل فى تفصيل الأقوال فى المعاد:

ان من الأوهام العامية. وهم من يذهب الى استحالة حشر النفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق فى شئ منهما المعاد. وهم الملاحدة والدهرية وجماعة من الطبيعيين والأطباء الذين لا اعتماد عليهم فى الملة والشريعة والاعتداد بهم فى العقل والحكمة.

زعما منهم : أن الأنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس، حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض، **وان جميعها يفنى بالموت وينعدم بزوال الحياة**، ولا يبقى الا المواد النعصرية المتفرقة. فالانسان كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات. وسعادته وشقأوته منحصرة فيما له بحسب اللذات والآلام الحية الدنيأوية. »(١)



(١) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ص : ٢٧٢ (طبع فارس)

أولا : رأى « ديمقريطس(٢) فى النفس وخلودها ومصيرها

هو صاحب نظرية الذرة ومُنشئ مذهب الجواهر الفردة.

هذا المذهب يُعتبر أوضح صورة للمذاهب المادية قديما وهو من المذاهب الالحادية فى اليونان.

أصل هذا المذهب المادى يتلخص فى:

ان التجربة تدل على وجود ذرات مادية ، غاية من الدقة بحيث لا تقبل القسمة، ننتهى اليها كلما نحلل المادة. والأشياء تتكون من هذه الذرات أو الجواهر الفردة يفصل بينها خلاء. وهى أجسام صغيرة محسوسة وغير مرئية لشدة صغرها ودقتها من الحواس كما أنها قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج من اللأوجود، أبدية من حيث أن الوجود لا ينتهى الى اللأوجود. كما أنها غير

---

(٢) وهو المؤسس الحقيقى لمذهب الذرة المشهور أو الجزء الذى لا يتجزأ وهو أشهر فيلسوف مادى فى العصر القديم ولذلك ويُعتبر «أبو الفلسفة المادية.»

ولد فى اليونان فى «ابديرا» من اعمال تراقبة فى سنة ٤٧٠ ق . م تقريبا. وكان غنيا محبا للعلم وتحصيله ، وميالا الى السفر إذ قد ذكر عن نفسه : «إن احدا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثل ما رأى من بلدان ، ولم يستمع الى مثل ما إستمع اليه من أقوال العلماء. ولم يتفوق عليه فى علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون.» وقد استفاد من هذه الرحلات المتعددة معارف واسعة فى كثير من العلوم وازداد خبرة فى فهم الحياة وطبيعة الانسان.

وقد أسس مع أستاذه الْمَلْطِى «لوفيوسن» مدرسة الذرة المشهورة.

وقد ألف كتبا كثيرة فى أصناف العلوم والفنون مثل الطبيعة والطب ، والنفس ، والاخلاق ، والرياضيات، والفلك وفى علم الحيوان والنابت وفى الموسيقى ، والزراعة والجغرافية. ولكن لم يبق منها سوى شذرات متفرقة. وتوفى سنة ٣٦١ ق . م .

(أنظر كتاب الأستاذ يوسف كرم والدكتور محمد غلاب فى الفلسفة اليونانية.)

قابلة للتغير الجوهرى. فهى متشابهة بالطبيعة تمام التشابه وليست لها نهاية فى العدد **وهى لا تتمايز الا بصفتين هما، الشكل والمقدار**: أشكالها مختلفة منها المستدير والمجوف والمحدب وغير ذلك... ومقاديرها متفأوتة ولكنها لا تقبل التجزئة. **فهذه الذرات لا طعم لها ولا لون، ولا رائحة، وانما توجد لها هذه الصفات بتجمعها وتنعدم منها بتفرقها**. فانها متحركة بذاتها فلا تتخذ حركتها الاّ فى خلاء أو فراغ ومن هنا قالوا بضرورة وجود الخلاء حيث تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق، فتحدث بتلاقيها الكون وبافتراقها الفساد. إذن هناك حقيقتان ضروريتان:

أولاهما: الذرات أو المادة. **ثانيهما**: الخلاء أو الفراغ . فالفراغ المطلق فى رأيه حقيقة واقعة كالمادة المطلقة سواء بسواء وهما علتان ماديتان على السواء والفرق بينهما هو الفرق بين الوعاء الفارغ والوفاء المليئ(٣)

هذه الذرات فى نظره منتشرة فى الخلاء بهيئة منظمة تلتقى وتتحرك دائما وتلتقى بعضها ببعض بطريق الصدفة والضرورة الآلية العمياء حيث تهبط الذرات الثقيلة نحو مركز الكون دائما كما تصعد الذرات الخفيفة الى الفوق وتكون الفلك الأول. إذن فلا توجد هناك علة للوجود أو قوة مدبرة أو عناية الهية توجه هذه الذرات وتكون منها الأشياء. **ولا شك أن هذا الرأى المادى غاية فى الالحاد لانه لو كان الأمر كما يزعم فلا حاجة للمعالم الى صانع ولا للانسان الى اله خالق رازق. بل هو يذهب فى الكفر الى ابعد من هذا حيث يصرح بأن فكرة الاله والايمان به ليست الاصورة للفزع نشأت من الخوف** الذى شعر به الانسان البدائى تجاه الظواهر الطبيعية الكبرى مثل الزلزال والبراكين...

ونتيجة لمذهبه المادى السالف الذكر قد ذهب الى أن النفس مادية أيضا

---

(٣) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة البونانية ص: ٣٨ – ٣٩ ومحمد غلاب: الفلسف الاغريقية ج١ ص : ١١٢

تتألف من الذرات الغازية وهى أدق الجواهر وألطفها وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية. هذه الذرات الكروية تلتقى بالذرات الأولى التى تكوّن الأجساد وتمتزج بها على نحو خاص فتكسبها الحياة... **فالنفس عنده– جسم نارى ذراته منتشرة فى الهواء تدخل فى الأجسام وتتغلغل فيها« وتتجدد بالتنفس فى كل آن، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة»(٣)، فهذه الذرات أوفر عددا فى أعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ لأن توافرها تزيد الحساسية وهو يفسر الادراك الحسى بخروج بعض الذرات الخفيفة** من الأجسام محتفظة بخصائصها على صورة أشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الأشياء والحاسة **كما يفسر الفكر بطريقة مادية محضة حيث يرى أنه ليس الأ الحركة الباطنة تحدثها الاحساسات فى المخ.**

ولهذه الذرات مدة معينة فى الحياة. فدوام الشعور مرتبط بحصولها كلها فى الجسد :«**فاذا فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذا فقد معظمها كأن الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعا كأن الموت الحقيقى أى فناء الشخص»(٤) نهائيا ويكون الموت نهاية كلّ شئ لان المعدوم لا يُعاد إذن لا خلود للنفس عندهم ولا أمل للانسان فى الخلود** بأى كيفية من الكيفيات **وليس هناك حياة مرة أخرى بعد هذه الحياة ولا سعادة الا فى هذه الدنيا** يحصل عليها الانسان فى هذا الدار بطمأنينة النفس وخلوّها منَ الخرافات والمخأوف وحصوله على اللذات الحسية وتجنبه عن الآلام الحسية.!!؟

وسنرى بطلان هذا الرأى وتهافته فى الفصل الثانى الخاص لمناقشة منكرى البعث والخلود مطلقا.

---

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص :٤٠ قارن بكتاب النفس لأرسطوص: ٩ – ١٠ .

(٤) المصدر السابق نفس المكان.

ثانيا: رأى أبيقور (٥)

وقد أخذ هذا الفيلسوف الدهرى مذهبه المادى عن ديموقريطس وإن أدخل عليه بعض التعديل الاّ انه لا يُعتبر ابتكارا كما يدعى. **وهو يرى مثل ما يرى ديمقريطس أن أصل كل شئ فى العالم هى المادة التى تتكون من الذرات أو الجواهر الفردة.** وهى موجودة إن لم تكن منظورة لدقتها وصغرها كما أن الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان امور موجودة ان لم تكن– منظورة. **فإذن الجواهر الفردة موجودة وعددها غير متناهى** «وهى تؤلف عوالم غير متناهية، تتبدل أشكالها بانتقال بعض الجواهر من عالم الى عالم آخر وتلك الجواهر متحركة بصفة مستمرة فى خلاء غير متناه» وعلة هذه الحركة فى نظره ليست علة خارجية بل علة ذاتية داخلية **وهى الثقل. هذه نقطة جديدة فى المذهب الذرى اتى بها أبيقور** حيث كان ديموقريطس ترك

---

(٥) **وهو من أبرز الماديين فى العصر القديم وصاحب «المدرسة الابيقورية»**، ولد فى «ساموس» سنة ٣٤١ ق . م من أسرة أثينية . وقد اتجه الى دراسة الفلسفة من طليعة شبابه . وقد تلقى بعض ثقافته فى ساموس والبعض الآخر فى أثينا حين قصد اليها فى السن الثامنة عشر ثم ارتحل منها الى آسيا الصغرى وأخيرا عاد الى اثينا فاسس مدرسته المعروفة سنة ٣٠٦ ق . م وظل يدرس فيها طول حياته وكان إقبال التلاميذ رجالاً ونساءا كثيرا، يتعلمون منه **«حياة اللذة السهلة»** متجولين فى حديقة المدرسة وقد أوسى ببيته وحديقته لمدرسته وتلاميذه لذلك سمى تلاميذه من بعده **«فلاسفة الحديقة»** وكان ابيقور قوى النفس شديد الاعتزاز بنفسه يدّعى أن مذهبه وليد فكره وكان موفقا فى جلب قلوب تلاميده، محبوبا بين أصدقائه **وقد بقيت مدرسته قائمة نحو ستة قرون. وقد الف كتبا كثيرة بل أفرط فى التأليف حيث أخرج نحو ثلاثمائة مجلد** ولم يبق منها الاّ ثلاث رسائل : **الأولى** : فى الطبيعة **والثانية** فى الآثار العلوية، **والثالثة** فى الاخلاق. وقد توفى سنة ٢٧٠ ق. م . (انظر المصدرين السابقين)

الحركة من غير علة. فبالثقل تتحرك الجواهر فى خط مستقيم من أعلى الى أسفل. والسرعة وان كانت متسأوية الاّ أنها تختلف باختلاف مقاديرها.

وهناك نقطة أخرى عند أبيقور هى: ان للجواهر **إنحرافا** عند خط سقوطها تنحرف مقدارا صغيرا للغاية وتلتقى وتؤلف المركبات ... فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء دون أن تلتقى أبدا لتأليف الأشياء ... **فان الانحراف هو الفرض الوحيد الذى تلاقى الجواهر...**

والارادة هى الانحراف فى الانسان. فاذا كان الانحراف متحققا فينا فهو متحقق فى الجواهر، اذ لا يمكن ان نعتبر الانسان استثناء فى الطبيعة ولا يمكن ان تخرج الحرية من اللاحرية (٦) **والحرية عنده شرط للاخلاق وأساس الاخلاق هو اللذة الحسية. فاللذة وحدها غاية الانسان وهى وحدها الخير . والألم هو الشر الذى يجب التجنب عنه.**

هذا هو أساس مذهبه المادى وما فيه من تجديد.

أما النفس الانسانية:

فهى ايضا جسم من الأجسام الاّ أنها لا تتألف من ذرات كثيفة خشنة كذرات سائر الأجسام، بل تتألف من ذرات لطيفة ناعمة مستديرة دقيقة خفيفة، وهى جسم حار لطيف للغاية حيث لا وجود– فى نظره– لارواح مجردة. أذ لا شئ فى الوجود غير المادة وكل الأشياء مكونة من ذرات. ولذلك يرى أن النفس توجد مع الجسد وتنحل بانحلاله.

ولها وظيفتان رئيسيتان:

الأولى: وظيفة حيوية وهى بث الحياة فى الجسم بواسطة جواهر لطيفة حارة متحركة منتشرة فى الجسم كله.

---

(٦) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص : ٢١٧ وما قبلها

والثانية: **وظيفة الوجدان وهى الشعور والفكر، والارادة وتؤديها بواسطة جواهر ألطف من النوع الأول ومحلها القلب فالأولى شرط للثانية، كما أن الجسم شرط للنفس كلها.** فانه اذا انحلتْ ذرات الجسم انحلت النفس وتبددتْ ذراتها (٧) **إذن فالنفس فانية مثل الجسد** فهى تنشأ معه وتفنى معه وبناء على هذا **يرى أن دراسة النفس دراسة علمية تنتهى بالمرء الى انكار جميع الاساطير التى تقرر خلود النفسْ والتى كانت سببا فى شقاء الناس واضطرابهم فى حياتهم وأفكارهم ! ؟** لأنهم ظنوا أن هناك حياة أخرى يُعاقب المرءُ أو يُثاب فيها حسبما قدّمته يداه.!؟

وهو يُوصى بعدم التفكيرفى حياة أخرى وعدم الجزع من الموت. لأن ذلك يجعلنا سُعداء ويحررنا من الخوف منها حيث يعتقد انه ليس هناك سببا للخوف من الموت اذ الموت ليس شرا (لأننا ما دمنا موجودين فان الموت لم يأت بعد واذا متنا فلا نكون موجودين.»)(٨)

كما يُوصى بعدم الخوف من الإلهة الذين اعترفوا بوجودهم من حيث أنه لابد ان يقابل هذا الوجود الفانى المتألم وجود خالد سعيد. لأنهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة لا يتدخلون فى شئون هذا العالم ولا يهتمون بالبشر أبدا (!) **لأن ما يحدث فى العالم انما يحدث فى نظره – بالصدفة! أو يأتى به الدهر** حيث لا يوجد أى دليل على تدخل الإلهة أو على وجود عناية بالبشر(!) **إذن فلا خوف من الموت ولا خوف من غضب الاله وعلى الانسان ان يبحث عن سعادته فى هذه الدنيا . وهى عبارة عن اللذات الحسية! . وإذا اعتبر هذا المذهب الحاديا بمعنى انكار البعث والحياة**

---

(٧) نفس المرجع ص : ٢١٨

(٨) أحمد أمين وزكى نجيب محمود (قصة الفسلفة اليونانية ص : ٣١٥

الاخروية والمسئولية والجزاء وبمعنى انكار النبوة أيضا لا بمعنى إنكار الالوهية فانة يعترف بآلهة وان كان أنكر صلتهم بالعالم، وتأثيرهم فيه. **ولا شك أن مذهبه يؤدى الى الفوضى الاجتماعى والى الفجور كما هو معروف من فلسفته الاخلاقية.**

هذا هو خلاصة ما زعمه هذا الفيلسوف المادى الدهرى وسيتضح بطلان رأيه اثناء المناقشة فى الفصل التالى إن شاء الله.



ثالثا: نظرة في: مذهب الماديين المحدثين(٩)

تُطلق المادية على المذهب الذى يقول:-

ان الظواهر المتعددة للاشياء ترجع الى أساس واحد وهو المادة. والمادة أساس كل شئ، والعالم قد تكوّن منها. ولا وجود لشئ غير المادة. كما يرى ان ما نسميه العقل ليس الا صورة من صور المادة الدائمة التغير والتنوع. والقوة مظهر من مظاهر المادة وملازمة لها وان الحياة والفكر صفتان ذاتيتان للمادة، ونتيجة لامتزاج أجزاء المادة مزجا تاما. **والقول بوجود قوة خالقة وروح مجردة وإله مدبّر منفصل عن المادة فى نظر المادى الحديث ليس الاّ قولا سخيفا.** يقول «موليشت» : «مضى الزمن الذى كان يُقال فيه بوجود روح مستقلة عن المادة.»(١٠)وقد

(٩) يُطلق **«المذهب المادى»** على أنحاء شتى : يُراد به– فى ما وراء الطبيعة **«تفسير الوجود بالمادة وحدها»**. ويُقابله «المذهب الروحى» وقد يُطلق «المذهب المادى» على «المذهب الطبيعى» فى صورته الاعتقادية وهو الذى يصف الكون بألفاظ العلوم الطبيعية ويعتقد ان المعرفة الممكنة تقوم فى العلوم الطبيعية وحدها. ويتخذ المذهب صورا شتى كالوضعية (Pozitvizm) واللاإرادية (Aznosticism) المذهب الطبيعى (توفيق الطويل أسس الفلسفة : ص: ٧٣ – ٧٤)

(١٠) أ. س راجو برت : مبادئ الفلسفة : ص: ١٧٢ ترجمة أحمد أمين ١٩٤٩ .

تطور التفسير المادى للموجودات مع تطور التفكير العلمى وان اختلفوا فى التفاصل. **وقد اتفقت جمهرتهم على انه لا يوجد شئ اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة بحيث اذا حلّ فيها وهبها الحياة والحركه والفكر**، اذ ليست الظواهر النفسية الاّ وظائف لأحد أعضائها وهو المخ، **فالأفكار والارادات والعواطف تتوقف على قوة المخ وتركيبه** ..« وليس الفكر الا حركة للمادة ينعدم بانعدامها وأعمال العقل مظهر خاص لقوة حية نشأ عن تركيب المخ تركيبا خاصا، **والانسان يُفكر بواسطة المخ** « كما يهضم بواسطة المعدة وليس القول بوجود نفس منفصلة عن الجسم مستقلة عن المادة الاّ لغوا اختلقه فلاسفة على النفس وليس له قيمة علمية. »

وعلى الاجمال:

فكل شئ إما مادة أو مظهر المادة، والمادة لا تُحَدّ ولا تفنى وقوانينها أبدية لا تتغير.!

وهذه المادة لم تخلقها الله ولا الانسان بل هى قديمة أزلية أبدية لا تتغير ولا تفنى. وليس فى هذا العالم شئ يعتريه الفناء ولا ذرة واحدة وانما تتغير الاشكال. »(١١)

ويقول كابانيس (Cabanis : ١٨٠٨) ويردد بعده كارل فوجت (K.Vogt: ١٨٩٥) « **ان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء**» (١٢) **والنفس والحياة والفكر والوجدان كلها ثمره المادة** وكلها كائنة فى كل ذرة من المادة وانما تظهر اذا تركبت الذرة.

---

(١١) المصدر السابق ص ١٧٤ – ١٧٥

(١٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ١٧٥ سنة ١٩٥٨ وراجع الى المصدر السابق ايضا ص ١٧٥ .

وكلما كانت مادة العضو أكثر تركبا كانت وظائفه أكثر تعقدا **والمخ من أعجب الأعضاء وأدقها وأجملها تركبا، ووظيفته الفكر».** (١٣)

فإن المادة – في نظرهم– تحتوى ملايين لا تحصى من الجزيئات تتحرك بحركات متناسقة تتخذ بها الماده أشكالا متنوعه وينشأ عنها ظواهر مختلفة من ظواهر الحياة المتعددة. **فالحياة والفكر ظاهرتان تنشأ من المادة كسائر الظواهر.**

وهم يرون ان المادة تقلبت فى أطوار متعددة طبقا لسنن النشؤ والارتقاء حتى وصلت الى ارقى نوع وهو الانسان وبمروره ادوار النشؤ وصل مخه: وهو عضو خاص للتفكير فى نظرهم الى أعلى درجه من الرقى!

وقد زعم هلباخ (Barand Holbaeh ١٩٧٩) فى كتابه عن نظام الطبيعة انه يمكن تفسير كل شئ فى الوجود بالمادة والحركة وهما عنده «ازليتان تتحكم فيهما قوانين ضرورية ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية. **ويمتنع وجود الله وتدبيره، وعنايته ولا يمكن للطبيعة غاية أو هدف تعمل على تحقيقه»!** (١٤)

وبناء على ذلك لا أساس فى نظرهم – للعودة الى الحياة مرة أخرى بعد الموت وليس هناك حياة أخرى.

ويعتمد هؤلاء الماديين على أدلة منهجية وكونية تتلخص. كلامهم فيما يلى:–

. «ان افتراض جوهر روحى عقلى مستقل عن الجسم، يتميز عنه إفتراض فيتافيزيقى سابق عن العلم، ومتناقض معه. ولا يعتنق هذه النظرية الا السذج الذين يتّبعون الشعوب البدائية فى منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة الى فعل

---

(١٣) مبادى الفلسفة ١٧٥ – ١٧٦

(١٤) أسس الفلسفة ص ١٧٥ – ١٧٦ .

الشيطان الخفى الذى لا يرى، مع أن التجربة فى رأيهم- لا تكشف الا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء.(١٥)

ويقولون ان الأرض كانت فى يوم ما مجرد سديم غازى متوهج فكانت الحياة- العضوية عليها مستحيلة ، تعذّر- معها وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحى أو عقلى ، فلما بردت الأرض تهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان ، ثم الانسان اخيرا، وإذن فالنشاط الروحى والعقلى وجد بوجود الحياة العضوية التى نشأت متأخرة. ومن الضلال ان نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحى لان نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته.»(١٦)

والمفهوم مما تقدم ان الماديين عامة حاولوا تفسير كل شئ بالمادة حتى وجود الله ووجود العقل والروح والشعور وجعلوا كلها مادية أو ظواهر للمادة وأقاموا بتفسيرات يتعذر قبولها عند المفكر المحايد. حتى زعم بعض المفكرين الماديين الذين يؤمنون بالعلم الحديث ومناهجه التجريبية ان العلم اذا عرض لدراسة الانسان – رفض اخضاع الحياة الانسانية لمبادئ غير آلية». بل يجب أن يكون الانسان شبيها بآلة معقدة ، تخضع لقانون الطبيعة الذى يخضع له سائر أجزاء هذا الكون لأن الانسان ليس الا من تلك الأجزاء. والعلم يدرس الانسان وكأنه عينه معملية.ولكى يرى القارئ غرابة رأى هؤلاء الماديين نذكر هنا نموذجا من دراستهم «المعملية»...

((يرى هوارد B . A. Houward)) فى كتابه **«الدراسة الصحيحة للجنس**

---

(١٥) يُستحسن ان يرجع القارئ هنا الى رأى «هنرى برجسون» الذى عرضناه فيما مضى حيث أثبت بطلان هذا القول بإثبات حياة فكرية وظواهر نفسية غير مادية بطريقة تجريبية .

(١٦) المصدر السابق ص ١٧٦ – ١٧٧ .

البشرى.» ان الانسان مؤلف من المواد المختلفة بنسب معينة كالآتى:-

ماء يكفى لِمَلْئِ بَرميلٍ يسع عشرة جالونات ،**ودهن** يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون ، **وكربون** يكفى لصنع (٩٠٠٠) قلم من الرصاص ، **وفسفور** يكفى لصنع (٢٢٠٠) رأس من رؤوس عيدان الكبريت ، **وحديد** يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم ،**وكلس** (جير) يكفى لبياض تقفية فراخ ، **وكميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت....!!؟**

فاذا جُمعتْ هذه المواد وخُلِطَ بعضها بالبعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج من هذا التخطيط انسانا لا محالة....!!؟

ان هناك قاعدة لانتاج الانسان كما توجد قاعدة لانتاج أىّ شئ مادى.(!)(١٧)

فهل الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه من أعضاء وأجزاء وأعصاب التى أبدا أمامها علماء الحياة وظائف الأعضاء دهشتهم البالغة وعجزهم عن فهم دقائق الحكمة التى تتجلى فى خلقه. فهل هذا الانسان الذى يعتبر ارقى نوع فى الكون كأى آلة ميكانيكية حتى يُصنع بخلط تلك المواد المذكورة؟

ولسوف نبين بطلان هذا القول وفساده أثناء مناقشة الماديين فى محله فيما بعد.

والمذهب المادى الذى يُنكر البعث مطلقا بل يُنكر فى وجود شئ غير المادة ليس الأ مذهبا الحاديا لا يعترف بوجود إله ولا روح ولا عقل كما لا يعترف بعالم عقلى ولا حياة روحية حيث لا حاجة للكون فى نظرهم الى قوة خالقة ولا عناية آلهيه، فكل شئ فى هذا العالم من المادة نشأ عنها بطريقة المصادفة، والاتفاق فالنفس مادة تفنى مع فناء

---

(١٧) المصدر السابق ص ١٧٩ .

الجسد.وليس هناك حياة أخرى ولا ثواب ولا عقاب .

وسنرى بطلان هذا المذهب اثناء المناقشة فى الفصل الأول من الباب الثانى.

وقبل ان نختتم هذا الفصل نرى ان نذكر كلمة تاريخية موجزة كى يأخذ منها– القارئ فكرة اجمالية عن المادية عامة.

قال«لنسج» فى كتبه **«تاريخ المادية» :**

.... انها قديمة قدم الفلسفة وليست أقدم منها.

فقديما: حاول الناس أن يُدركوا العالم كانه شئ واحد، وأن يُدركوا خطأ الحواس الشائع ويتغلبوا عليه.

وترجع المادية لأول عهد الناس بالفكر والنظر. فتراها فى البوذية عند قدماء الهنود وفى النظام الدينية عن الصينيين وعند اعظم الأمم القديمة مدنيه اعنى المصريين.

ونجدها فى شكل منظم عند اليونان الأولين: فقد كان فلاسفتهم الأقدمون ماديين بحثوا فى اصل المادة التى منها تتكون الاشياء.

وقد رقى مذهب المادية علماء الجوهر الفرد أعنى «ليوسيين» وصاحبه ديمقريطس (٤٧٠ – ٣٦١ ق م) الذى يُعد رأس الماديين...(١٨)

وجاء أبيقور (٣٤١ – ٢٧٠ ق م) فرقى نظرية ديمقريطس **وقرر ان المادة قوام العالم وان النفس والفكر والعقل والشعور أعراض للمادة!** وربما عَدّ من أبتاع أبيقور« ليوكريبوس كاروس» (٩٩ ق م) المؤلف الرومانى الشهير والفيلسوف الشاعر.

وفى القرون الوسطى: كان للمعتقدات الدينية والتصديق الأعمى الغلبة والسلطان على عقل الانسان فخضعت المادية للنصرانية الاثنينية – اعنى القائلة بالروح والمادة – ولم يخل ذلك العصرين ضغيفة قالت بالمادية ...

---

(١٨) وقد شرحنا مذهبه الفردى فليرجع اليه ص : ٣٤٢ – ٣٤٤ .

اما فى العصور الحديثة:

فقد إبتعثت المادية فى انجلترا بفضل – توماس هويز(١٥٨٨ – ١٦٧٩) وقد ذهب الى ان كل مظاهر العالم الحقيقية نتيجة الحركة وأن ليس هناك أرواح غير مجسدة وفسر الروح بانها أجسام طبيعية رقيت حتى لم تستطع حواسنا ادراكها.

وقد انتقل مذهب المادية من انجلترا الى فرنسا فظهر «**لامنزيه**» (١٧٠٩ – ١٧٥١) و«**بارون هلبك**» فأوضحا مذهب المادية وجاء كابانى أيام الثورة الفرنسية (١٧٥٧ – ١٨٠٨) فايد مبادئ الماديين..

وفى المانيا كان سيل «مذهب المثال» الذى وضع نظامه «فخته» و«شلنج» وهيجل» طاغيا على المادية ولكن انتعاش العلوم الطبيعية هدّد للماديين حياتها.

وجاء «**موليشت**» فبحث فى روح العلوم الوضعية «**اليقينية**» حتى صار في القرن الماضى ناشر **«مذهب مادى قوى جديد»**، وقرر فى أحد كتبه مبدأ :

«أن لا قوة بلا مادة ولا مادة بلا قوة»

وتبعه «كارك فوجت» (١٨٩٥) الطبيعى الشهير فاظهر فى كتاب له ميله الى المادية.

وجاء «لديح بخنر» (١٨٩٩ » **فتأثر بتعاليم موليشت حتى صار اللسان القوى المبين لمذهب الماديين العصريين ولُقب كتابه (القوة والمادة) بالكتاب المقدس للماديين.**»(١٩)

وبالانتهاء من هذا الفصل ننتهى من عرض مذاهب الفلاسفة عامة روحيين وماديين من أقدم العصور الى عصرنا هذا وبذلك ننتهى من عرض المذاهب فى البعث والخلود وننتقل الى الباب الرابع .لمناقشة تلك المذاهب وأدلّتها ونختار المذهب الحق منها



(١٩) س . رابو برت : مبادى الفلسفة : ١٧٩ – ١٨٢ ترجمة أحمد أمين سنة ١٩٤٩ .

الباب الرابع
مناقشة المذاهب فى البعث وبيان المذهب الحق فيه

الفصل الأول : مناقشة مذهب المنكرين للبعث والخلود مطلقا

الفصل الثانى : مناقشة مذهب الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط.

الفصل الثالث : مناقشة مذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط.

الفصل الرابع : بيان المذهب الحق.



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الباب الرابع﴾

مناقشة المذاهب الرئيسية فى البعث

﴿تمهيد﴾

عرضنا فى ابواب السالفة مذاهب المتكلمين والفلاسفة، من أقدم صورها الى عصرنا هذا فى البعث والخلود وعرفنا آراءهم فى حقيقة الانسان والنفس الانسانيه ومصيرها بعد الموت وأدلّة كل منهم على ما ذهبوا اليه.

وقد عنينا بتوضيح آراء فلاسفة الاسلام بنوع خاص واتممنا بإعطاء فكرة واضحة عن رأى ديكارت وبرجسون من حيث إنهما وقفا وقفة عظيمة أمام التيار المعادى الجارف فى العصر الحديث والعصر الراهن ، وهؤلاء الفلاسفة الإلهيون جميعا قد أقاموا دعائم الروحية فى العصور المختلفة وأثبتوا بأساليب عقلية وتجريبية وجود النفس وتجردها وروحانيتها- وخلودها وضرورة حياة أخرى بعد الموت وفى أدلتهم على تلك الدعاوى خير رد على الماديين ومنكرى البعث والخلود فى جميع العصور ولذكل عرضنا آراءهم مفصلة وواحدا واحدا.

ولما كان هؤلاء الفلاسفة الروحيون اتفقوا مع المتكلمين ورجال الدين على إثبات البعث مطلقا وآمنوا بخلود النفس بعد فناء الجسد ولو بصور مختلفة اعتبرناهم جبهة واحدة أمام منكرى البعث والخلود. لأن هؤلاء جميعا أثبتوا البعث

وإن اختلفوا فى كيفية وجوده- كما اثبتوا خلود النفس الانسانية - وان لم يتفقوا على صورة واحدة.

ولذلك كله سوف نجعل هؤلاء المثبتين جميعا أمام المنكرين صفا واحدا ونُبطل مذهب خصومهم تارة بأدلة فلاسفة الإسلام ومتكلميه واخرى برأى فلاسفة الروحيين ونبين فساد كلامهم بنوع كلامهم . أعنى منطق التجربة والمشاهدة وسوف يكون موقفنا الشخصى أمام الماديين موقف المنكر دون المدعى المثبت حيث يكون ذلك فى الفصل الرابع بعد الانتهاء من مناقشة المذاهب المذكورة إن شاء الله تعالى...

وسنقدم المناقشة الدائرة بين المثبتين والمنكرين للبعث فى الفصل الأول من هذا الباب لأنها تعتبر بين جبهتين متعارضتين : **جبهة الاثبات وجبهة الانكار أعنى معكسر الروحيين ومعسكر الماديين.** وسنقتصر في تلك المناقشة على ما يخص موضوعنا لأن مناقشة المذهب المادى من أساسه ومن جميع نواحيه خارج عن دائرة هذا البحث وخارج عن غرضنا الأصلى منه، **بعد ذلك الموقف السلبى مع المفكرين وإبطال ما ذهبوا اليه سوف نقف معهم وقفة أخرى إيجابية أثناء بيان المذهب الحق فى الفصل الرابع.** ونذكر أولا أقوى الأدلة على وجود النفس وتجردها وخلودها وامكان وجود حياة أخرى وبذلك نثبت نوعا من المعاد (البعث) أمام هؤلاء الماديين **ثم ننتقل الى الشق الثانى من الإثبات وهو إثبات البعث الجسمانى أما الفلاسفة عامة.. ماديين وروحيين ...**

وقبل ذلك الإثبات وبيان المذهب الحق فى نظرنا، سوف نبين المناقشة الدائرة بين المثبتين للبعث الجسمانى (أعنى المتكلمين) والمنكرين له (أعنى فلاسفة الاسلام) فى الخطوط العريضة التى تقوم عليها مذهب كل من هذين الفريقين

. ولما كان من الطبيعى ان تتضح معالم **المذهب القائل بالبعث الروحانى والجسمانى معاً «وهو مذهب الحق»** بعد مناقشة طريفة (١) فى الفصل الثانى والثالث لم نرى داعيا لمناقشته فى فصل خاص . هذه من ناحية.

ومن ناحية أخرى يتضح هذا المذهب حينما نبين المذهب الحق والبعث فى الفصل الرابع والأخير من هذا الباب ان شاء الله.

هذا هو المنهج الذى سنتبعه فى هذا الباب والغرض الذى نرمى إليه. وبعد الإنتهاء من عرض المذاهب جميعا فى الأبواب السالفة وبعد ذكر هذه الكلمة التمهيدية لباب المناقشة جاز لنا أن ننتقل الى الفصل الأول لنبدأ فى مناقشة مذهب الماديين ومنكرى البعث والخلود مطلقا. وبالله التوفيق.



---

(١) : أعنى مذهب البعث الجسمانى ومذهب البعث الروحانى.

﴿ الفصل الأول ﴾

مناقشة مذهب المنكرين للبعث والخلود مطلقا

وقد عرفنا فى الفصل السالف أن أهم الأسس التى اعتمد عليها هؤلاء المنكرين قديما وحديثا هو ان المادة هى اساس كل شئ. وهى الحقيقة الوحيدة التى نشأ عنها كل شئ . وهى قديمة أزلية، خالدة أبدية، تتحرك حركة ذاتية ترجع اليها الظواهر المتعددة للاشياء.

وما النفس عند أبى الماديين ديمقريطس الا عبارة عن ذرات نارية ألْطف وأدق وأسرع سرعة من الذرات التى تتكون منها الأجسام والنفس سبب الحياة والإدراك والشعور فى الانسان وأنها بوصفها مادة تتكون من الذرات تفنى كسائر المواد بفناء الجسد أى تتحلل اجزاءها. **إذن فالنفس غير خالدة وغير مبعوثة. توجد مع الجسد وتفنى معه ولا يمكن اعادتها الى الحياة مرة أخرى، لأن المعدوم يستحيل إعادته.** فيكون الموت نهاية كل شئ عنده بالنسبة للكائن الحى..

وهو يزعم ان تلك الذرات تجتمع وتفترق وبالضرورة الآلية العمياء وعلى نظام مطرد!؟

فما هذه الضرورة التى يزعمها ديمقريطس لاجتماع الذرات وتكون الأجسام على نظام معين؟ فما علة تلك الضرورة وذلك النظام فى اجتماع الذرات وتفرق الجواهر؟

وما معنى قوله بعد ذلك ان الذرات تلتقى بعضها ببعض بطريقة المصادقة والاتفاق ؟ وما معنى الضرورة هناك والمصادفة هنا؟ ألا يُناقض هذا القول القول بالضرورة والنظام المطرد؟ أليس ذلك تحكما فى الرأى، تخبطا فى التفكير، خاليا من الحكمة وعاريا من البرهان؟.

واذا كان الكون والفساد فى هذا العالم يحصلان باجتماع الجواهر الفردية وافتراقها بطريقة المصادفة والاتفاق. فكيف تتنوع تلك الأنواع الكثيرة المختلفة العجيبة الصنع من كل الموجودات الحية وغير الحية؟ وكيف تجتمع صفات خاصة معينة فى نوع معين دون الانواع الأخرى. وما علة ذلك؟

وما علة وجود حيوانات تُؤدى وظائف خاصة دقيقة مثل النحل والنملة ودودة الحرير؟ فهل كل ذلك يحصل باجتماع ذرات ديمقريطس مصادفة دون قدرة خالقه وعناية إلهية فائقة؟

وكيف تنشأ صفات مختلفة متنوعة ، متضاده أو مُتناقضة من تلك الذرات المتفقة الأوصاف؟

واذا قيل ان تلك الصفات تنشأ بعد الاجتماع من حجم الأجسام المكونة من تلك الذرات بحيثيات مختلفة **نقول**: ما سبب تلك الحيثيّات وما علّة اختصاص نوع معين بصفات معينة واختصاص نوع آخر بصفات أخرى مع امكان اتصافه بصفات الأنواع الأخرى من الموجودات؟ بل ما علة اختلاف أفراد نوع واحد بصفات مختلفة أو بصفات متناقضة احيانا كما نُشاهد ذلك فى أجسام الحيوانات وأفراد الانسان وسلوكهم؟ **فكيف يتكون أعضاء الحيوان والانسان الداخلية والخارجية بهذه الدقة وبهذه الإحكام فى الصنع التى عجز أمامها علماء الحياة وعلماء وظائف الأعضاء عن فهم دقائق الحكمة المودعة فيها؟ وكيف ينشأ كل ذلك بطريقة المصادقة والاتفاق؟**

فهل لتلك الذرات قوة مدبرة أو إدراك أو عقل منظم بحيث اجتمعتْ من تلقاء نفسها وتشأورت ثم اصدرت قرارها بان تجتمع بهيئات خاصة ومقادير معينة وبنسب متناسبة كى تنشأ عنها هذه الكائنات المتنوعة التى تبدو غاية فى إبداع التركيب ودقة فى الصنع وغاية فى التعأون بين اعضائها؟ فهل من المعقول ان تلك الذرات علمتْ

هذه الحقيقة التى عجز العلماء والحكماء عن إدراك أسرارها؟

فهل يسند ديمقريطس الى تلك الذرات هذه القوة المدبرة أو ذلك العقل والشعور ويلجأ الى تلك القوة المادية التى أنكرها من قبل؟ نحن نعرف انه يُنكر ويحاول وكل شئ بالمادة والحركة الآلية حيث ان الذرات عنده مادية صرفة وغير عاقلة. إذن فيتضح مما تقدم تهافت رأيه وعجز مذهبه المادى عن تفسير ظهور الحياة ونشأة الانواع والفصائل واختلافهما فى المقدار والكيفية فضلا عن عجزه عن تفسير الادراك والشعور والتفكير»(٢)

ثم ماهى علة تلك الحركة التى تلازم الذرات- سواء كانت منتظمة أم مضطربة؟ لم يذكر لنا ديمقريطس ذلك. بل سلب من الذرات الثقل وذلك يستلزم سلب الحركة عنها، حيث لم كن الثقل لازما بالذات من الكمية. وعلى ذلك تبقى الجواهر فى سكون مطلق. لأن علة الكون والفساد عنده هى الحركة الدائمة الأزلية ويترتب على ذلك عدم ظهور أى شئ فى الوجود!؟ وذلك باطل بداهة ، بل هو غاية فى البطلان وتناقض فى القول.

ثم كيف يكون عدم قبول الانقسام صفة ذاتية للذرات مشتركة بينها ومع ذلك تتفاوت فى المقدار كما يزعم؟.

ثم ان المفهوم من كلامهم وكلام ابيقور من بعده ان تلك الذرات أنواع: نوع تتكون من الأجسام. ونوع آخر ادق وألطف وأسرع من النوع الأول وتتكون منها النفس الانسانية المادية؟

وهناك نوع ثالث هو جواهر لطيفة غاية اللطافة تتركب منها، بتركيب ادق-

---

(٢) هذا الذى يرجعه الى ديمقريطس هنا يرد على الماديين عامة ولا يوجد عندهم جواب مقنع عن هذه الأسئلة

الآلية. وهم وإن كانوا أقدر وأحكم وأطول عمرا من البشر الاّ انهم غير مخلدين عند ديمقريطس حيث يخدعون القانون العام، **خالدون عند ابيقور.؟**

فكيف تنوعت الذرة الى هذه الأنواع وكيف اختلفت صفاتها؟ وما علة ذلك؟ ومَن ألّفها بتلك التأليفات المتفأوتة حتى نشأت عنها تلكم الموجودات المختلفة؟

وبعد ذلك كله ما هو ذلك الخلاء أو الفراغ ؟ وكيف يوجد امتداد غير مقوم؟

كل هذه الأسئلة ترد على مذهب ديمقريطس ومن نحا نحوه. وتنشأ عنه تلك الصعوبات التى تدل على فساد مذهبه وعدم كفايته لحل تلك الصعوبات.

أما ما قاله إبيقور بعد ديمقريطس من أن علة الحركة هى الثقل والانحراف هو الغرض الوحيد الذى يفسر تلاقى الجواهر فهو غير كاف لحل الصعوبات السابقة بل تنشأ عنه اسئلة واعتراضات جديدة.

وهى: ما هو سبب ذلك الانحراف؟ فيكيف يكون ذلك علة لظهور أنواع فصائل جديدة؟ فكيف يكون علة تكوين الاعضاء الداخلية والخارجية من الموجودات؟ الى غير ذلك من الأسئلة والصعوبات.

ثم كيف يُؤدى الانسان وظيفة الشعور والادراك والفكر وهى أمور غير مادية بواسطةُ جواهر مادية؟ فكيف يتفق الاحساس والفكر مع الطبيعة المادية ويصدران عنها بما هى مادية؟

والواقع ان هذا الكلام ليس إلا مجرد دعوى لا دليل لهم عليها. فكيف يكون ذلك أساسا لتفسير الإدراك والشعور والفكر، وسببا للحكم بجسمية النفس وفسادها مع فساد الجسم، وإنكار خلودها وإنكار حياة اخرى- تُجازى فيها كل نفس بنوع عملها فى هذه الدنيا؟

والحق ان المادية قديما وحديثا عاجزة كل العجز عن تفسير اى عملية عقلية

فهى لا تستطيع مثلا ان تفسر لنا تفسيرا معقولا كيف يصدر الاحساس عن الحركة والتفكير عن خلايا المخ؟ كما يزعم ذلك بعض الماديين المحدثين.

ثم ان انكار حياة عقلية مستقلة عن المادة وجعل العقل معلولا لها أو صفة من صفاتها أو وظيفة من وظائفها لا ينفى عقلية العقل. كما ان جزم بعض المحدثين باعتبار العقل جسما يستلزم ان تكون صفات الجسم هى هى صفات العقل ايضا بحيث لا يكون بينهما أدنى فرق وهو ادعاء لا يسلمه المفكر المحايد حيث ان وظيفة الجسم غير وظيفة العقل. والاختلاف فى الوظائف يؤدى الى الاختلاف فى المصادر فعلية الفكر نفسها غير مادية ويكون مصدرها- وهو العقل - غير مادى . كذلك.

ويدعى الماديون المحدثون ان الظواهر المتعددة للاشياء ترجع الى إحساس واحد وهو المادة. كما اتفق جمهورهم على ان الظواهر النفسية لا تقوم بغير الجسم لأنها ليست الأ وظيفة لوظائف أحد أعضائها. وهو المخ. فالانسان يفكرربواسطة المخ كما يهضم بواسطة المعدة. **بل غالى بعضهم وقال: «ان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء!!»**(٣)

واستنتجوا من ذلك كله ان ليس هناك نفس مجردة مستقلة عن الجسد بحيث يمكن ان تبقى بعد فساد الجسم بل جزموا بناء على الظواهر المشاهدة بجسميتها وفنائها بفناء الجسد. ومن هنا انكروا خلوها فضلا عن إعادتها الى الحياة مرة أخرى لان المعدوم لا يُعاد.

الا ان تلك الدعاوى غير صحيحة.

فاننا لو قبلنا ان الظواهر النفسية لا تقوم بغير الجسم فلا يلزم من ذلك أن يُقال ان

---

(٣) توفيق الطويل أسس الفلسفة ص ١٧٥ .

وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التى تجعل قيام الظواهر النفسية ممكنا.

فان هنرى برجسون قد أثبت تجريبيا ان الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية وانه لا تعادل بين هاتين الظاهرين، بل الحياة النفسية تصفو على الحياة الدماغية لأن النشاط الدماغى لا يقابل الأجزاء يسيرا من نشاط النفس كما سبق ان بيناه فى بحثنا عنه.

ففى تحليلاته التجربية الدقيقة ما يكفى للتفرقة الواضحة بين الظاهرة النفسية والظاهرة البدنية الدماغية وبالتالى الى اثبات حياة نفسية غير مادية.(٤)

أما عن زعم «هوارد» السالف الذكر فى دراسة الانسان دراسة معملية ورد الى عدة مواد مختلفة بحيث اذا خلط بعضها بالبعض بنسبة صحيحة يمكن انتاج الانسان(١) فنقول ردا عليه:-

ان حقيقة الانسان وشخصيته تتجأوز مجال الوصف العلمى المختلف أجزاءه- فان العلوم منفردة ومجتمعة تقدم لنا صورة ناقشة للانسان. لأن كلا من تلك العلوم الطبيعية والانسانية يدرس الانسان من ناحية معينة هى التى تخص دراسته بحيث نجد فى نهاية الأمر أن حقيقة الانسان ليست عبارة عن المعلومات التى قدمتها لنا هذه العلوم مجتمعة بحيث لا يعبر مجموعها عن حقيقة الانسان ككل، ولا يدل على وجوده. بل ان فى طبيعة الانسان شيئا أكثر مما وصفه هؤلاء العلماء جميعا فان فيه شيئا وراء تلك الاجزاء التى يتركب منها.

---

(٤) فليرجع القارى الى البحث الذى كتبنا عن «**هنرى برجسون**» فى الملحق الثانى للفصل الثالث من الباب السالف حيث عنينا فيه بتوضيح رأيه فى هذا الموضوع كى يكون مرجعا قويا لابطال مذهب الماديين ومنكرى البعث والخلود مطلقا. وفيه ما يكفى لدحض زعم الماديين المحدثين من أساسه ولذلك نكتفى بالاشارة اليه تجنبا للتكرار والتطويل.

فالانسان أكبر من تلك الأجزاء حيث يعلو عليها جميعا.

ولا يمكن معرفة ذلك الانسان باكمله بطرق العلم ومناهجه بل يجب علينا ان نلتجأ الى ما يسميه الفلاسفة با«الحدس» فنحن الانسان بذلك الادراك الفطرى السريع المباشر . إذن فالعلم التجريبى يعجز عن تفسير طبيعة الانسان. **ولا يغنى عن الفلسفة فى فهم حقيقته.**(٥)

ثم. فهل هذا الانسان الذى يُعتبر أرقى أنواع الموجودات الكونية كأىّ آلة ميكانيكية حتى يُصْنع بِخَلْط تلك المواد المذكورة؟

فكيف ينشأ عن ذلك الخلط هذا الانسان الغريب الصنع الذى أبدا أمامه علماء الحياة ووظائف الأعضاء دهشتهم البالغة، وعجزهم عن فهم دقائق الحكمة التى تتجلى فى خلقه؟ فضلا عما فيه من حياة روحية وعقلية وفكرية. كما أثبتها التجربة، والفلاسفة العقليين من قبل.

فهل يُمكن تفسير الحياة الروحية والعقلية التى(تصفو على الحياة البدنية) **بأى نظرية مادية؟.**

وأخيرا فيكف يمكن ان يختلط تلك المواد بتلك النسب المعينة بلا خالق بل بطريقة المصادفة والاتفاق، كما يدّعون؟ واذا كان ذلك ممكنا فلماذا لا يُثبت (هوارد) صدق كلامه بالتجربة، ويخلق – إن استطاع– فى معمله انسانا يتكلم بلغته ويتفكر بعقله؟! بدل ان يرسل الكلام أرسالا...

ولنترك القارئ مع هذه التفسيرات الغريبة الساذجة كى يحكم عليها بنفسه وبما يشاء

---

(٥) أنظر – توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٥ و ١٨٥ .

هذا هو الموقف السلبى مع الماديين، وقد انتهينا منه وعرفنا فساد مذهبهم من عدة وجوه..

أما الموقف الايجابى واثبات نوع من المعاد (البعث) امام هؤلاء المنكرين بالذات فسوف يكون باثبات وجود النفس ومغايرتها للبدن فى مطلع الفصل الرابع اثناء بيان المذهب الحق(٦) **كما وعدنا بذلك فى مقدمة هذا الباب** ولم نذكر ذلك الموقف الايجابى واثبات نوع من المعاد هنا بعد الموقف السلبى معهم مباشرة ، تجنبا عن التكرار والتطويل.



---

(٦) انظر المرجع السابق.

﴿ الفصل الثانى ﴾

مناقشة مذهب الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط.

وقد عرضنا فيما مضى مذهب هؤلاء الفلاسفة الإلهيين عامة من أقدم العصور الى عصرنا هذا مختارين منهم أكثرهم شهرة وأقواهم فكرة وأوضحهم تأثيرا فى عصرهم وما يليه من العصور. واهتممنا باظهار آرائهم الخاصة فى النفس الانسانية. وروحانيتها وخلودها وذكرنا ادلتهم على ما ذهبوا اليه وتوسعنا بصفة خاصة فى عرض آراء فلاسفة الاسلام كما اظهرنا العناية بتوضيح رأى « **ديكارت** » و « **برجسون** » من الفلاسفة الروحانين فى العصر الحديث فعلنا كل ذلك وسلكنا هذا المنهج حتى نعطى للقراء فكرة واضحة عن مذهب الفلاسفة الروحانيين مع بيان أدلتهم المتنوعة أمام الماديين.

ولكن هؤلاء الفلاسفة الروحانيين اعتمدوا على عقولهم أكثر من اللازم حيث حكّموا عقولهم القاصرة فى إدراك كنه أسرار الله تعالى فى الكون فضلا عن ادراك اسرار الخلود وكيفية الحياة الأخرى فى الدار الآخرة . وكان خيرا لهم ان يُدركوا ان عقولهم محدودة ولها قدرة معينة كما لكل شئ فى هذه الدنيا حدود معينة حتى للكون نفسه وان يعترفوا بضرورة تعاون عقولهم مع الوحى الإلهى؛ أعنى به ما ورد فى تعاليم الأديان السماوية الحقة. فى أصالتها الاولى(١) وصورتها الأخيرة الواضحة(٢) كالمصدر الأول للعقول البشرية وخالقها وخالق الكون كله الذى استأثر ببعض أسرار هذا الكون فى علمه تعالى، **وكان خيرا**

---

(١) اى كما أنزل الله تعالى على رسله قبل تفسيرات العقول البشرية فى تصويراتها.

(٢) أعنى بها الوحى الأخير كما ثبت فى كتاب الله العظيم «القرآن الكريم» الذى « **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ».

لهم الأ يتجاوزوا تلك الحدود وان يقفوا عنده ويتقبلوا ماورد فى الوحى الالهى من الاخبار المتعلقة بالمغيبات، والحياة الآخيرة وكيفية الحياة فيها من حيث إنها أشياء غيبية وحقائق خارجة عن حدود إدراك العقول البشرية.

نعم نحن لا نُنكر فضل العقل البشرى فى ادراك الامور والحقائق بل نعترف بقدرتها على فهم الحقائق الكونية والاكتشافات العلمية وصنع الآلات الصناعية العظيمة والأسلحة الذرية المخيفة ونعترف قدرته وفضله فى وضع النظام والقوانين المختلفة وفى بيان القيم الاخلاقية والإجتماعية وتأثير تلك الأمور فى النفوس وسيطرتها على العقول وما يترتب عليها من الاحداث والمشاكل والفتن. نعترف بكل ذلك كما نعترف بفضل الانسان على سائر المخلوقات الارضية بهذا العقل الا اننا نعترف بذلك فى دائرته حيث نؤمن ايمانا جازما بان العقل البشرى مخلوق من مخلوقات الله تعالى وهو بهذه الحيثية محدود. نعم نحن ندرك وجود الله تعالى وما تدل عليه من الدلائل بالعقل، إلاّ أننا نعرفه تعالى بواسطة آثاره الكونية ونزداد به ايمانا بواسطة ماجاء فى وحيه الإلهى دون الوصول الى معرفة حقيقة ذاته تعالى ونعتبر كل هذه الامور وحقائق فى دائرة العقل يستطيع أن يعرفها.

أما الأمور الغيبية مثل كيفية البعث الجسمانى وما سيقع فى الحياة الآخرة يجب علينا كما قلنا– الاّ نُحَكّم عقولنا فيها، بل علينا ان نرجع الى الوحى الإلهى لمعرفة تلك الحقائق الغيبة من كتاب الله تعالى .

ولما كانت كيفية البعث الجسمانى والحياة الأخرى من الأمور الغيبية وكان العقل قاصرا عن إدراك أسراره– كما قلنا– نرى هؤلاء الفلاسفة العقليين يتخبطون فى إدراك هذا الأمر ووصفه ويُقيمون لبعض الاشكالات الوهمية وزنا، ثم يعجزون عن حلها. ولما يعجزون عن حل تلك الاشكالات يزعمون ان العقل

يحكم باستحالة تلك الامور الغيبية فى صورها المتواترة كما صورتها لنا الأديان السماوية زعما منهم ان ما ورد فى الكتب السماوية ليس الاّ رموزا ومجازات عن تلك الأحوال الروحية فيجب تأويلها بحجة ان لا تعارض بين العقل والدين. **وعلى رأيهم اذا رأينا فى الظاهر تعارضا يجب إخداع الدين للعقل! لعقل من يخدع الدين؟ ألعقل ابن سنا، أو ديكارت؟ أم لعقل أرسطو أم لعقل أفلاطون؟**

وعلى ذلك فهل نؤمن بأمور غيبية متعددة وبصور مختلفة بعضها عن البعض الآخر **بحسب اختلاف فهم هؤلاء الفلاسفة فى كل عصر كما رأينا ذلك فيما مضى** ؟ فهل يكون ذلك عقيدة واضحة ثابتة فى حياتنا الاجتماعية وتهدينا الى الحق والى طريق مستقيم وتُوَصّلنا الى السعادة فى الدنيا والآخرة؟ **لا يا أيها الفلاسفة، ليس الأمر كما تزعمون.**

نعم يصح ما قلتموه اذا كان الأمر المختلف فيه فى دائرة العقل والاية التى يُعارض ظاهرها العقل ان كانت من الآيات المتشابهة.

اما اذا كان الامر خارجا عن دائرة العقل كالامور الغيبية التى نحن بصددها **وكانت الآيات الدالة على ذلك من الآيات المحكمات كالآيات الدالة على البعث الجسمانى والنعيم والعذاب الجسمانيين فى الآخرة فلا يصح حينذاك تأويلُها** كما لا يصح ان يحكم العقل على ذلك الأمر الخارج عن دائرة إدراكه، **بلْ يجب عليه حينئذ أن يُسلم بتلك الامور الثابتة بالوحى الصحيح وكل ما للعقل فى مثل تلك الأمور الغيبية أن يُقيم دليلا على إمكانها** وأن يبحث عن حل تلك الاشكالات **كى يوفق بين الدين والفلسفة او بين ايمانه وعقله** إن استطاع الى ذلك سبيلا بدل أن يتخبط فيه ويُخدع الدين لعقله.

نعم نحن نعترف بأن هؤلاء الفلاسفة الإلهيين الذين ذهبوا الى القول بالمعاد

الروحانى وقفوا امام الماديين ومنكرى البعث وقفة عظيمة وصفا واحدا. كما تعترف بفضلهم فى اثبات وجود النفس وروحيتها وخلودها بطرق مختلفة وبراهين متنوعة يستحق كل التقدير ، ونرى ان ذلك لا يتعارض مع الدين ولا يمس أصلا من أصوله لأن القول بخلود النفس أمر متفق عليه حيث تُقرّه الأديان السماوية كما عرفنا فى الآيات الدالة على ذلك ولذلك لا ننوى هنا مناقشة تلك الأدلة. كما لا ننوى هنا مناقشة الأدلة التى تؤكد وجود جوهر مغاير للبدن أعنى النفس فان ذلك عمل حسن يؤكد ايماننا بها ويقوى موقفنا أمام الماديين وهو أساس جليل لهدم مذهب هؤلاء – المنكرين للبعث مطلقا كما سنعرف ذلك فى الفصل الرابع من هذا الباب.

ولا شك فى ان هدم مذهب المنكرين من أهم الغايات التى نرمى اليها فى هذا الكتاب.

نعم ان تلك الادلة على وجود النفس ومغايرتها للبدن ليست كلها مسلمة ولكن اكثرها قوى يكفى لاثبات المطلوب.

وسوف يتضح ذلك فى موقفنا من القول بجوهرية النفس وروحانيتها اثناء مناقشة مذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط فى الفصل التالى. واثناء بيان المذهب الحق فى نظرنا فى الفصل الرابع من هذا الباب ان شاء الله.

ولذلك كله سنأتى هنا بمناقشة ادلتهم التى اقتنعوا بصدقها واعتمدوا عليها فى انكار البعث الجسمانى وبالتالى أنكروا اللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية فى النار. وبناء على ذلك ذهبوا الى ضرورة تأويل الآيات الدالة على تلك الأمور المذكورة واعتبروها رموزا وتمثيلات عن اللذات الروحية والآلام الروحية فى الآخرة.

وستدور هذه المناقشة بين هؤلاء الفلاسفة الاسلاميين الذين أقاموا تلك الأدلة

وذهبوا الى تلك التأويلات كما ذكرناها فى الموضوع الثالث والرابع والخامس اثناء عرض مذهبهم فى الفصل الثالث من الباب الثالث(٣) وبهذه المناقشة سوف يتضح الحق ويظهر الباطل إن شاء الله.

وقبل أن نشرع فى ذلك يحسن بنا أن نشير الى تخبطات بعض فلاسفة الاسلام فى خلود النفس ومراتبها بعد الموت.

فالفارابى مثلا: بعد أن أكد أن النفس الانسانية جوهر غير مادى – جوهر من عالم الأمر، عالم المجردات والروحانيات بحيث لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعرف بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة ..(٤) وبالاخصار بعد ان قال – بتجردها وبساطتها وروحانيتها كان المنطق السليم يستلزم منه ان يحكم بخلود جميع النفوس الانسانية دون التفرقة بين الفاضلة والجاهلة منها على حد تعبيره مادامت كلها على طبيعة واحدة كحقيقة واحدة وان اختلفت أوصافها العارضة المكسبة.

أما القول بثلاثة انواع من النفوس والحكم بخلود النوعين، اعنى النفوس الفاضلة والنفوس الفاسدة– دون الحكم بخلود النوع الثالث– أعنى النفوس الجاهلة كما صرح به فى كتابه (**أراء اهل المدينة الفاضلة**) فهذا القول يتعارض مع رأيه فى طبيعة النفس الانسانية بقطع النظر عن اوصافها العارضة اثناء حياتها البدنية وهو تناقض واضح وتحكم صريح دون مبرر ودون برهان عقلى أو شرعى.

وكذلك رأى ابن طفيل: فى هذا الموضوع غير واضح حيث يرى بعض الباحثين انه ذهب الى فناء النفوس الجاهلة وان كنا لا نذهب الى هذا الفهم كما بينا سبب ذلك فى موضعه.(٥)

---

(٣) انظر ص ٣٥٨ – ٣٧٣ من هذا الكتاب.

(٤) انظر بحثنا السابق عن الفارابى ص ٢٢٧ وما بعدها.

(٥) انظر بحثنا السابق عن ابن طفيل ص ٣٣٥ – ٣٤٠ .

أما رأى ابن باجة في الخلود فهو غامض وربما قصد الى هذا الغموض تهربا من إظهار عجزه فى هذه المشكلة.

واذا ذهبنا الى ابن رشد. نرى فى كتبه نصوصا مختلفة بحيث يصعب على الباحث فهم رأيه الحقيقى فى الخلود وكيفية البعث. ولذلك اختلف الباحثون فى فهم تلك النصوص وذهبوا الى مذاهب متعددة **فمنهم** من حكم عليه بالتناقض والاضطراب، **ومنهم** من جزم بكونه اماما لمنكرى خلود النفوس الجزئية **ومنهم** من اقتنع بأنه يقول بالبعث الجسمانى والروحانى معا مما يدل على انه لم يستطع ان يصرح برأى مؤكد بحيث لا يحتمل هذا الخلاف وذلك النصوص فى مثل هذا الركن العظيم من الاديان السماوية.

ولا شك فى ان مثل ذلك الغموض وعدم الوضوح أمام **صراحة رأى الدين** فى هذا الموضوع جعل هؤلاء الباحثين يختلفون فى أمره.

وان كنا قد وصلنا بعد عناء شديد الى رأيه الحقيقى فى نظرنا أثناء بحثنا عن رأيه فى خلود النفس ومصيرها بعد الموت.(٦)

أما رأى ابن سينا: فى طبقات النفوس بعد الموت ووصف كل منها باساليب وعبارات مختلفة فى كتبه المتعددة وتقسيمها فى « **رسالة الأضحوية فى أمر المعاد** » الى اربع طبقات(٧) وتقسيم بعض تلك الطبقات الى طوائف مختلفة دون بعضها الآخر وحكاية حالة كل منها بعد الموت كما بسطناها فى موضوعها.(٨)

---

(٦) انظر ص : ٣٤٧ – ٣٥٢ من هذا الكتاب.

(٧) الى – نفوس كاملة **منزهة** ونفوس كاملة غير **مزهة** ونفوس ناقصة **منزهة** ونفوس ناقصة غير منزهة.

(٨) انظر بحثنا السابق عنه ص ٣١٩ و ٣٢٣ .

فكل ذلك تحكم فِعليّ محض دون سند وعبارة عن خيالات وتخمينات لا يستند على دليل عقلى، لأن ذلك الموضوع وتلك الأحوال خارج عن دائرة العقل وهو قاصر عن إدراك تلك الأمور الغيبية حيث لا تعرف تلك الأحوال الا بواسطة الوحى فلا يرجع ابن سيناء فى ذلك الوحى فضلا عن أن الوحى لا يقول بذلك ولا يؤيد الخيالات المزعومة.

كل هذه هى بعض الأمثلة التى تدلنا على تخبطات عقول هؤلاء الفلاسفة فى هذا الموضوع الخطير وتحيرهم أمامه بل عجزهم على حل هذه المشكلة وبذلك يدل على ضرورة العودة الى رأى الدين والايمان بما ورد فى الوحى الإلهى. ومع ذلك قد رأينا فيما مضى كيف تأوّل بعضهم الآيات الصريحة وغيّروا معانى البعث والمعاد والحشر والجنة والنار واللذات والآلام الجسمية فيهما عن معانيها الأصلية بلا مسند وبلا منطق.

قالوا بكل ذلك كى يتفق تلك الآيات مع آرائهم الفاسدة.

وقد بينا فى موضعه عدم اتفاق تلك الأحوال والتفسيرات البعيدة مع روح الدين واجماع العلماء والمحققين وما تواترت من الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابهم الكرام – رضى الله تعالى عنهم أجمعين– الى يومنا هذا..

ولما أنكر الماديون البعث مطلقا وقام هؤلاء الفلاسفة الاسلاميون بتأويل تلك الآيات كى يتفق مع آرائهم الخاصة دون التحاشى عن إنكار البعث الجسمانى، رأينا ان نقوم بهذه المحاولة دفاعا عن الحق والدين. فان الحق أحق أن يُتبع.

ولنشرح الآن فى مناقشة تلك الأدلة التى إعتمدوا عليها فى إنكار البعث الجسمانى.

وسنبدأ بمناقشة أدلّتهم على استحالة اعادة المعدُوم بعينه لأن ذلك هو الأساس

المشترك بينهم وهو الركن الذى دعاهم الى إنكار بعث الأجساد.

وستكون هذه كمقدمة لمناقشة أدلتهم السالفة الذكر(٩) على امتناع البعث الجسمانى. وسنعتمد فى هذه المناقشة على ما ذُكر فى « **شرح المواقف** » و« **شرح المقاصد** » لكونها أوسع وأوفى كتابين فى هذا الموضوع.

الأدلة التى ذكروها على إستحالة إعادة المعدوم بعينه أربعة. فلنذكرها بالترتيب مع المناقشة الدائرة فيها:

أولا.... دليل التخلل ومناقشته

قالوا:

لو أعيد المعدوم بعينه .. لَتخلّل العدم بين الشئ ونفسه

لكن التالى باطل والمقدم مثله..

اما الدليل على هذه الملازمة:

فلأن معنى اعادة المعدوم بعينه، ان الشئ يوجد أولا، ثم ينعدم، ثم توجد ذلك الشئ ثانيا. فالشئ ثانيا هو الشئ بعينه أولا. وقد توسط بينهما العدم اى تخلل بين الشئ ونفسه.

اما الدليل على بطلان التالى:—

فلأن التخلل يقتضى طرفيه متغايرين والا للزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال لا ان معناه: تقدم لا تقدم او تأخر لا تأخر. وهو تناقض .(١٠)

الاعتراض:

لا نسلم الملازمة اى نقول بصحة إعادة المعدوم بعينه ونمنع لزوم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لأن العدم ليس له وجود حقيقى حتى يُوصف بالتخلل بين الشيئين بحيث

---

(٩) انظر ص ٣٦٦ و ٣٧١ .

(١٠) أنظر ص : ٣٦٧ .

يقطع الاتصال بينهما. ولا يصح ذلك عند المعتزلة أيضا لأن وجود العدم على رأيهم وجود إعتبارى لاحقيقى.

وعلى ذلك فالمتخلل حقيقة إنما هو « **زمان** » العدم ، لا « **العدم نفسه** » لأن هناك أزمنة ثلاثة: **فالزمن الأول** ظرف للموجود الأول، **والثانى** ظرف للعدم، **والثالث** ظرف للموجود الثانى الذى بعينه الموجود الأول. اذن فزمن « العدم » هو الذى تخلل بين زمانين متغايرين لموجود واحد ، لان العدم نفسه، فلا تتم الملازمة.

٢) **لو سلّمنا أن العدم يُوصف بالتخلل مجازا فلا نسلم الملازمة أيضا**. لأن العدم لم يتخلل بين الشئ ونفسه بل تخلّل بين الشئ وغيره لأ المغايرة متحققة بين الموجود فى الزمن الأول وفى الزمن الثانى بحيب الزمن.

فاختلاف الزمن يكفى لحصول الغيرية بين الموجود الأول والموجود الثانى وان كانا متحدين حقيقة فان المغايرة الاعتبارية كافية.

وعلى ذلك لا يتخلل العدم بين الشئ ونفسه بل يتخلل بين الموجودين المختلفين باعتبار الزمن وإن كانا متحدين باعتبار الذات. فالملازمة اذن ممنوعة.

ويصح ان يكون هذا الجواب منعا لبطلان التالى بان يقال :-

انما يكون تخلل العدم بين الشئ ونفسه باطلا اذا كان ذلك فى وقت واحد. فبطلان ذلك ظاهر. اما اذا كان التخلل بحسب وقتين مختلفين كما هنا فلا محالية في ذلك. لأن معنى التخلل هنا ان الشئ كان موجودا زمناً، ثم صار معدوما زمنا ثانيا، ثم صار موجودا زمنا ثالثا. فالتخلل فى التحقيق للعدم بين زمانى وجود الشئ الواحد بعينه فيكون الطرفان السابق والاحق هما زمانا وجود الشئ الواحد فلا محالية فى ذلك لتحقق وجود طرفين متغايرين.

٣) **وهناك اعتراض آخر يشبه الاعتراض الثانى. فهو يمنع الملازمة بحجة**

ان التغاير حاصل لا باعتبار الزمن بل باعتبارالعوارض الغير المشخصة فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه. ومع ملاحظة ان تلك المغايرة بحسب الاعراض المذكورة لدينا فى اتحاده بحسب الذات.

٤) وهناك اعتراض آخر يعتبر نقضا اجماليا للدليل المذكور حيث قالوا:

لو صح دليلكم لما بقى أحد فى الوجود.

لكن التالى باطل وكذا المقدم.

بيان الملازمة: فلان « زمن البقاء » يتخلل بين زمانى وجود الباقى أعنى اللحظة الاولى من وجوده واللحظة الأخيرة منه.

ولما كان مثل هذا التخلل مجالا كان البقاء لكل موجود محالا وذلك باطل بالمشاهدة.

الاّ أن الفيلسوف يمنع ذلك ويقول: ان هناك فرقا بين « تخلل العدم » المذكور وبين « تخلل زمن البقاء » فى الباقى. لأن العدم يقطع الاتصال بين الوجودين قطعا حقيقيا. أما زمن البقاء فبالعكس يواصل بين زمانى الوجود دون قطع وجود الباقى. وعلى ذلك فلا يتم هذا النقض الاجمالى الموجّه الى دليل الفلاسفة. ولكن الدليل نفسه كما رأينا منقوض بما تقدم(١١)..

ثانيا : دليل الوقت ومناقشته:

لو اعيد المعدوم بعينه لكان مبتدأ من حيث أنه معاد

لكن التالى باطل والمقدم مثله

أما دليل هذه الملازمة فهو يتكون من مقدمتين:ـ

الأولى : إنما يكون المُعاد مُعاداً بعينه إذا أُعيد معه جميع عوارضه المشخصة ومنها

---

(١١) انظر شرح المواقف (مع حواشيه) ج٣ ص ٢٢٤ وشرح المقاصد ج٢ ص : ١٥٤

الوقت الأول. لأنه من جملتها ضرورة أن الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر.

الثاني: كل حاصل فى وقته الأول فهو مبتدأ.

ولو اعيد المعدوم بعينه– فى وقته الأول– لأجتمع الابتداء والاعادة معا.

أما بطلان التالى:–

فلا ستلزانه كون الشئ مبتدأ من حيث أنه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الاّ الموجود فى وقته الأول فحينئذ يلزم اجتماع الضّدين المتقابلين وهو باطل. لأن الابتداء والإعادة ضدان لا يجتمعان.(١٢)

الاعتراض:

(١) لا نسلم الملازمة : لأن اللازم من إعادة العينية هو اعادة العوارض المشخصة والوقت ليس منها. والا للزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الاوقات مع أن الشخص لا يتبدل الوقت بدليل ان محمد الموجود فى هذه الساعة مثلا، هو بعينه محمد الموجود قبل هذه الساعة بلا تبدل ولا تغير فى وجوده الخارجى، فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا– كما يدّعيه المستدل– لكان هو شخصا آخر فى كل وقت. وهو باطل بداهة.

وبهذا يندفع ما قيل؟ «ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه قبل هذا الوقت». فان ذلك أمر وهمى لان التغاير الذى تصورة المستدل انما هو فى الذهن دون الخارج فان الامر لو كان كما يقوله لما لزمنا الجواب عن انكاره البعث الجسمانى لانه تغير ذهب وجاء بدله غيره! ونحن أيضا تغيرنا ولسنا نحن الآن حينما كنا نناقشه(!!) فهذا الزام واقعى يدل على تهافت هذا الزعم وصدق موقف المعترض.

(١٢) انظر ص : ٢٦٦

(٢) قيل:

يجب أن يكون مراد الفلسفى من الوقت ليس مطلق وقت بل هو وقت الحدوث الذى لا يتبدل لانه لحظة الانتقال من العدم الى الوجود. فيصح أن يكون ذلك الوقت أعنى وقت الحدوث، من المشخصات بحيث لا يتبدل. وعلى ذلك يبطل سند المنع المتقدم الذى يقول: «لو كان الوقت مشخصا لتبدل الشخص بتبدله» ــ لأن وقت الحدوث واحد لا يتبدل كما قلنا.

وقد اجيب عن هذا القول:

أولا.. بان هذا اعتراض على سند المنع وهو مخالف لقواعد ادب البحث لان المانع له ان يمنع بدون ذكر سند .. وعلى المتسدل ان يجيب عن المنع نفسه ويصحح دليله بدل ان يناقش سند المنع.

ثانيا.. لا نسلم ان وقت الحدوث مشخصى. اذ لا يصح ذلك: لأن المشخص هو: مالا يتصور وجود الشخص بدونه. ووقت الحدوث ليس كذلك. لأن الشخص موجود بعينه فى الوقت الثانى الذى يلى وقت الحدوث مع زوال لحظة حدوثه فلا يكون اذن من المشخصات ولا يضر عدمه فى الاعادة اذ مالا يحتاج اليه فى البقاء لا يحتاج اليه فى الاعادة.

(٣) سلمنا ان الوقت من المشخصات وانه يعاد بعينه فرضا(١٣)..

ولكن لا نسلم قولكم «ان الحاصل فى وقته الاول مطلقا يكون مبتدأ ، فاذا فرضنا

---

(١٣) انما قال فرضا لان الوقت يستحيل إعادته إذ سوف يكون حشر جميع الأموات فى وقت واحد يوم القيامة ووقت حدوثهم الأول مختلف فى الازمنة فيكف تُعاد تلك الأوقات المختلفة؟ فضلا عن انه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه..

(وبين الوقت الاول والوقت الثانى الذى هو عين الأول) بحيث يستحيل الجواب عنه بمثل ما تقدم فى دليل التخلل ولذلك يُعتبر هذا الجواب جوابا الزاميا وليس تحقيقيّا.

ان يكون معادا يلزم اجتماع الابتداء والاعادة » لا نسلم هذا القول.

بل الحق هو ان يقال : ان وقت الحدوث:

اذا كان مبتدأ كان الواقع فيه مبتدأ.

واذا كان معادا كان الواقع فيه معادا. ووقت الحدوث هنا معاد فيكون الواقع فيه معادا لا مبتدأ.

ولذلك يقال فى تعريف المبتدأ : هو الحاصل أولا، لا الحاصل فى وقته الأول او يقال: هو الذى لم يسبق وجوده بحدوث.

والمعاد هو الحاصل ثانيا. فان المعاد وان حصل فى وقته الاول فهو مسبوق بحدوث.

وبهذا القول يتضح ايضا انه ليس المعاد مبتدأ لانه سبق بحدوث. فلا يتم الدليل(١٤)..

ثالثا: دليل « المثلية » ومناقشته:

لو أعيد المعدوم بعينه لجاز أن يوجد مثلان بحيث لا يتمايزان فى الماهية والتشخص ، فيلزم الإثنينية بدون إمتياز.

لكن التالى باطل والمقدم مثله:

اما دليل الملازمة: فلأن الله تعالى قادر على ايجاد مثل المعدوم مستأنفا واذا فرضنا وقوعه ايضا مع ذلك المعاد يلزم حينئذ وجود مثلين بدون تمايز بينهما من جميع النواحى. أعنى: المعدوم المعاد، والمستأنف الذى فرضنا وقوعه.

اما بطلان التالى: فلأن الاثنينية يقتضى التحايز فوجود مثلين لا تمايز بينهما باطل.... فيكون المقدم باطلا مثله(١٥)

---

(١٤) انظر شرح المواقف(مع حواشيه) ج٣ ص ٢٢٤ وشرح المقاصد ج٢ ص ١٥٤ ــ ١٥٥ .

(١٥) انظر ص ٣٦٨ .

الاعتراض

١) **لا نسلم الملازمة**: اى لا نسلم عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين. لأن فرض وجوده بذلك المعنى مع المعاد مستحيل عقلا(١٦).

والمعروف ان قدرة الله تعالى لا تتعلق بايجاد المستحيل بل تتعلق بايجاد الممكنات.

أما بيان ان هذا الفرض مستحيل: فلأنه بمقتضى كون المستأنف ثانيا مع المعاد يلزم الاّ يكون هو هو ، وبمقتضى كونه مماثلا له من جميع النواحى يلزم ان يكون هو هو **ويترتب على** ذلك أنه **«عين المعاد لاعينه» وهو تناقض والتناقض محال. اذن فلا تتم الملازمة.**

وقد عبر صاحب المقاصد عن هذا المنع بقوله:

« ...عدم التمايز **فى نفس الامر** غير لازم. كيف، ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين. وعند العقل، غير مسلم الاستحالة. اذن ربما يتلبس على العقل ما هو متميز فى نفس الأمر (١٧).. »

٢) وهناك اعتراض آخر يعتبر نقضا اجماليا للدليل المذكور ملخصه:

لو تم دليلكم هذا لجاز ان يوجد شخصان متماثلان فى الماهية والتشخص ابتداء فيلزم الاثنينية بدون التميز بينهما ما ذكرتم. وهو باطل فيكون دليلكم باطلا لانه بترتب عليه باطلا..(١٨)

رابعا: دليل « الصفة » ومناقشته:

---

(١٦) انظر المصدر الأول ص ٢٢٥ .

(١٧) انظر شرح المقاصد ج٢ ص ١٥٥ .

(١٨) انظر المصدرينْ السابقينْ فى نفس المكانين.

لو اعيد المعدوم بعينه للزم الحكم عليه عند وجوده بأنه عين الموجود الأول.

لكن التالى باطل والمقدم مثله

اما الملازمة : فظاهرة..

أما بطلان التالى: فلأ صحة هذا الحكم تستدعى اتصاف المغدوم حال عدمه بصحة العود، ولكن اتصافه حال الغدم بصحة العود محال. لأن ذلك الاتصاف حال العدم يستلزم ان يكون المعدوم متميزا عن غيره حال عدمه وهو محال لانه نفى صرف. فيكون المقدم محالا مثله.

هذا هو خلاصة الدليل(١٩)..

الاعتراض

١) لا نسلم بطلان التالى:

فهذا المنع ظاهر بالنسبة للمعتزلة. لأن قول المستدل «تميز المعدوم حال عدمه محال، لأنه نفى صرف »مردود عندهم بناء على مذهبهم فى المعدوم. فانه فى رأيهم ليس نفيا صرفا، بل شئ ثابت وأمر متقرر.

أما بالنسبة لمذهب أهل السنة فالدليل بظاهره ملزم لهم لأنهم يقولون: ان المعدوم نفى صرف.

إلاّ أنهم لا يُسلّمون بطلان التالى أيضا ويقولون:

ان اتصاف المعدوم حال عدمه بصحة العود لا يقتضى التميز الخارجى حتى يكون مجال لان الاتصاف بصحة العود أمر إعتبارى. أما الذى يقتضى التميز فى الخارج فهو الصفات الخارجية لا الاعتبارية فالمعدوم حال عدمه متميز عن غيره فى الذهب بدليل ان

---

(١٩) انظر ص : ٣٦٩ من هذا الكتاب.

التميز الذهنى حاصل فى الممتنعات الصرفه، فمن باب أولى حصوله فى المعدومات الممكنة التى وجدت بالفعل ثم عُدمتْ.

٢) بعد هذا المنع وجهوا الى هذا الدليل نقضا اجماليا كالآتى:-

لو تم دليلكم هذا لِمّا وُجد شئ من الممكنات ابتداء.

وذلك باطل بالمشاهدة.

اما الملازمة: فلان الممكن قبل وجوده متصف بصحة الوجود وهى تقتضى تميزه حال عدمه وذلك باطل بمثل ما ذكرتم فى تقرير دليلكم. اذن **فدليلكم باطل ومنقوض** لأنه كما يجرى فى المعدوم بعد الوجود، يجرى فى المعدوم قبل الوجود، ويبطل وقوعه مع انه واقع بالمشاهدة(٢٠)..

وبهذه المناقشة ظهر ان أدلة الفلاسفة – ومن نحا نحوهم – على استحالة اعادة المعدوم بعينه لم تتم.

قال صاحب المقاصد بعد مناقشة هذه الادلة منفردا.

« وقد يجاب عن جميع الوجوه:

بانّا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ. **كما يقال :« أعدْ كَلامَكَ »** أى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا مَعادا وفى زمان، وذاك مبتدأ وفى زمان آخر. ولا المناقشة فى ان هذا نفس الأول أو مثله.

وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجود(٢١).

---

(٢٠) انظر المصدرينْ السابقين فى نفس المكانين.

(٢١) شرح المقاصد ج٢ ص : ١٥٥

قال شيخ الاسلام مصطفى صبرى (المتوفى سنة ١٩٥٢ بالقاهرة) تعليقا) **على بحث « استحالة إعادة المعدوم بعينه ».** =

هذه هى مناقشة الادلة التى يستدلون بها على استحالة اعادة المعدوم بعينه.

وقد ظهر بعد المناقشة السالفة بطلان تلك الادلة وانهيار الركن الأهم الذى اعتمد عليه هؤلاء الفلاسفة فى بيان امتناع البعث الجسمانى كما نرى ذلك بعد قليل.

فلننتقل الآن الى مناقشة تلك الادلة:—

= «... فمشكلة إعادة المعدوم بعينه بعد الاعتراف بوجود الله وقدرته على خلق الخلائق فى الدنيا والآخرة **هى المشكلة القديمة المتولدة من دعوى «عدم إمكان أن يكون المخلوق ثانيا عين المخلوق أولاً»** الذى هو صاحب العمل الصالح او العمل الشئ ، فأقوى أدلة المدعين لعدم هذه الامكان:

ان المعاد لو كان عين المبتدأ لزم تقدم الشئ – أعنى المبتدأ – على نفسه– أعنى المعاد– ذلك التقدم المحال الذى هو مرجع بطلان الدور.

فاذا قيل لهم اعتراضا على دليلهم هذا:

ان الانسان فى العشرين من عمره مقدم على نفسه فى الاربعين ، بل ان مثل هذا التقدم يحصل له بين أمسه ويومه.

أجابوا بان هذا لا يضر ، لعدم تخلل العدم بين القمدم والمؤخر كما تخلل بين المبتدأ والمعاد.

والحق عندى : ان المانع من الاعادة ان كان لزوم تقدم الشئ على نفسه فهو واقع فى رجل واحد بالنسبة الى زمانيه في حياته الدنيا.

ولا نسلم بكون تخلل العدم بين المقدم والمؤخر، وعدم تخلله فارقا مؤثرا فى الجواز وعدم الجواز. لأنه اذا كان معنى عدم الجواز دخول العدم بين الشئ ، ونفسه انه يجوز ان يكون الشئ موجودا، ثم معدوما، ثم موجودا فى أزمنة مختلفة فما المانع من ذلك؟ وهل الله غير قادر ان يخلق مرة ثانية أحدا من الذين خلقهم ثم أرادهم؟ ومن ابن يجب أن يكون كل ما يخلقه فى المرة الثانية، خلقا آخر غير الاولين؟

مناقشة أدلة الفلاسفة الاسلاميين

على امتناع البعث الجسمانى

وقد ذكرنا أهم تلك الأدلة فيما مضى أثناء عرضنا لمذهب المعاد الروحانى(٢٢) فهى ستة فلنذكرها بالترتيب لمناقشتها وبيان الحق فيها:

وسنذكر الدليل أولا، ثم نبين الاعتراضات التى ترد عليه ثانيا كى يسهل فهمه.

الدليل الاول ومناقشته:

قالوا: – البعث الجسمانى موقوف على إعادة المعدوم بعينه وإعادة المعدوم بعينه محال فالبعث الجسمانى محال.

= ومن أين يلزم فيما خلق، ثم عدم خلق ثانيا، أن يبقى فى حالة عدمه شئ منه ليكون **« خلقة اتصال »** بين وجوديه، وانه لا يمكن خلقه بعينه من دون ذلك؟ حتى انهم تصوروا امكان إعادة المعدوم فى مذهب المعتزلة فقط (القائلين بأن هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى) لولا أن ذلك المذهب باطل.

ولكن لماذا يحتاج خالقه خلقه ثانيا الى بقاء مثل هذه الوسائط؟

ألئلا يخطئ عندالاعادة فيخلق خلقا آخر على ظن انه عين المخلوق الأول؟

فهل لا يكفيه (تعالى) لئلا يخطئ فى الخلق، بقاء المخلوق الأول بعد عدمه فى علمه تعالى؟

ومنشأ المشكلة وهم، أتعجب غاية التعجب من تعلقه باذهان الناس ومنهم أعاظم العقلاء مثل الرئيس ابن سينا..»

(من كتابه المسمى: **«موقف العقل العلم والعالم من رب العالمين..** ج٤ ص ٢١١ – ٢١٢ طبع عيسى باب الحلبى).

(٢٢) انظر ص: ٣٦٩ – ٣٧٢ . من هذا الكتاب

الفصل الثالث من الباب الثالث البحث رقم ٤ من ص ٣٦٦ – ٣٦٩

أما بيان المقدمة الاولى: فلأن البعث الجسمانى اما بان يُعدم تعالى الأجساد وأجزاءها بالكلية ثم يوجدها بعينها.

وإما بأن يفرق أجزاءها ثم يجمعها ويُعيد الحياة اليها.

وكل منها يتوقف على القول بإعادة المعدوم بعينه..

أما توقف الأول على ذلك فظاهر.

واما توقف الثانى: فلأ الحياة والتأليف والتشخص الذى يمتاز به الانسان عن غيره تفنى كلها مع فناء الاجساد فلو أعيد البدن بدونها لم يكن معادا بعينه وهو خلاف الفرض. اذن فهذه الصورة ايضا يتوقف على القول باعادة المعدوم بعينه.

اما بيان المقدمة الثانية: فلما ذُكر من الأدلة على إستحالة إعادة المعدوم بعينه(٢٣)..

الاعتراض

(١) لا نسلم بطلان المقدمة الثانية. لأن الأدلة التى ذكرتم على إستحالة إعادة المعدوم مردودة . وقد ظهر بطلانها من المناقشة السالفة. إذن إعادته ممكن قطعا. وللمتكلمين أدلة على إمكان ذلك ذكرناها فيما مضى فليرجع اليها.(٢٤)..

(٢) وقد سلّم بعض المتكلمين بطلان المقدمة الثانية اى استحالة إعادة المعدوم بعينه ومنع المقدمة الاولى. لأنهم يرون :-

---

(٢٣) انظر ص ٣٠٧ من هذا الكتاب.

(٢٤) الفصل الأول من الباب الثانى تحت عنوان: بحث فى «**جواز إعادة المعدوم بعينه**» ص ٨٢ .

ان البعث فى التحقيق ليس إعادة عن عدم. بل هو جَمْعٌ عن تفريق ويجوز عندهم ان يكون المعاد فى المعاد مثل المبدأ لاعينه.

وقد أشار السعد الى هذا المنع فى المقاصد حيث قال:—

« ولو سُلِّم (اى استحالة اعادة المعدوم بعينه) فالمواد إعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك. ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ، لاعينه.(٢٥) »

إذن ليس لبعض الأجساد صورتان كل منهما تستلزم إعادة المعدوم بعينه كما تصورهما هؤلاء الفلاسفة وحكم عليهما بالاستحالة، **بل هناك صورة ثالثة جائزة الوقوع وليست فيها إعادة المعدوم بعينه وتلك الصورة تتحقق بجمع الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره واعادتها الى مثل ما كانت عليه من الحياة والتأليف** كما يقول وبذلك بعض المحققين من المتكلمين.

ويتضح من هذين الاعتراضين ان هذا الدليل يُعتبر أم تلك الأدلة، لا يتم كما يتضح من هذه المناقشة ان القول ببعث الأجساد لا يتوقف على القول باعادة المعدوم بعينه كما هو مذهب بعض المتكلمين. وكان الجدير بفلاسفة الاسلام وإن أصرّوا على القول باستحالة اعادة المعدوم بعينه— كان جديرا منهم ان يعترفوا ببعث الأجساد بهذه الصورة الأخيرة بدل أن يُنكروه من أساسه وبأى صورة كانت.

الدليل الثانى ومناقشته:

لو وقع بعث الاجساد للزم المستحيل او عدم بعث الاجساد بجميع أجزائه

لكن اللازم باطل فالملزم مثله.

أما بطلان اللازم: فظاهر . لأن البعث بهذا المعنى كان شائعا.

---

(٢٥) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٧ .

اما دليل الملازمة: فلأنه :

لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض المأكول جزءا من الآكل (وذلك حاصل عند بعض الامم، بل حاصل فى التغذية من منتجات الأرض التى كثير من ترابها جثث الموتى.)

فلو اعيد الاثنان معا الآكل والمأكول بجميع أجزائهما، للَزم أن يكون الجزء الواحد بعينه فى آن واحد لشخصين متباينين وهو محال.

ولو أعيد أحدهما بجميع أجزائه دون الآخر فلا يكون الآخر معادا بعينه وهو مخالف لمذهبكم فضلا عن لزوم الترجيح بلا مرجح.

فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأجساد بجميع أجزائها.(٢٦)

الاعتراض:

(١) لا نسلم الملازمة. لأنا نقول : ان البعث سوف يكون باعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره، دون الحاصلة بالتغذية فالأجزاء الأصلية المذكورة هى التى تُعاد من كل من الآكل والمأكول.

أما الأجزاء المأكولة فهى فضلة فى الآكل لا أصلية منه حتى تُعاد، فهى تكون جزءا من المأكول فقط كباقى الغذاء من غير لزوم فساد. (كما هو مذهب بعض العلماء).

وإن قال الفلسفى : يجوز أن تصير الأجزاء الأصلية فى المأكول دما ثم منيا فى الاكل ثم تصير أجزاء أصلية فى المولود الذى ينشأ من ذلك الأكل ويعود المحذور.

قلنا: هذا الذى ذُكر مجرد تجويز عقلى وفرض من الفروض . والفروض لا تُفيد شيئا أمام **الثابت بالدليل**، ولا تلزم الخصم وخصوصا ان الفلسفى هنا فى مقام

(٢٦) ص ٣٧٠ – ٣٧١ .من هذا الكتاب

الاستدلال على امتناع البعث الجسمانى فلا يكفيه مجرد تجويز دون إثبات وقوعه. فان الفساد إنما يكون فى وقوع ذلك لا فى جوازه وإمكانه.

ثم نقول : لعل الله سبحانه وتعالى يحفظ جميع الأجزاء الأصلية بحيث لا تصير أجزاءا أصلية لشخص، أجزاء أصلية لشخص آخر فلا يلزم أى فساد. أليس الله تعالى قادر على ذلك يا أيها الفلسفى ؟(٢٧)

الدليل الثالث ومناقشته:

لو بُعِثَتْ الأجساد فإما لا لغرض أو لغرض عائد الى الله تعالى. أو عائد الى العبد. لكن هذه التوالى كلها باطلة والمقدم مثله.

أما الملازمة فظاهرة. لأن كل فعل لا يخلو أن يكون لغرض أو لا يكون لغرض.

أما بطلان التوالى : فلأنه : إن كان بعث الأجساد وحشرها لا لِغرض فهو عبث لا يتصور فى أفعاله تعالى.

وإن كان لغرض عائد الى الله تعالى فهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه.

وإن كان لغرض عائد الى العبد فهو محال أيضا. لأن ذلك:

إما إيصال الألم. فهو لا يتصور من الحكيم لِقُبْحِهِ وعدم مِلائمتهِ للحكمة الإلهية.

وأما إيصال لذة فهو باطل أيضا. لأن اللذاة الجسمانية لا حقيقة لها – عندهم– فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الألم، ودفع له. لأنه لا يُوجد لذة ذاتية، بل كل ما هنالك دفع الألم . فهذا الغرض حاصل بدون وقوع بعث الاجساد حيث لا ألم فى العدم او فى الموت حتى يكون الخلاص عنده لذة مقصودة بالاعادة.

وأما الايلام أولا ليدفع ذلك الألم ثانيا كى يشعر بلذة فهو لا يصلح غرضا، بل هوعبث لا يليق بالحكمة الإلهية.

(٢٧) انظر المصدرين السابقين ج ٣ ص ٢٢٦ وج ٢ ص ١٥٧ .

واذا ثبت بطلان هذه الاحتمالات جميعا، ثبت بطلان بعث الأجساد.(٢٨)

الاعتراض:

(١) لا نسلم بطلان التالى. ونختار الشق الأول ونقول:-

ان بعث الأجساد ليس لغرض. ولا عبث ولا قبح فى ذلك. لأن أفعال الله سبحانه وتعالى وإن كانت تترتب عليها حكم ومصالح **الأ أنها لا تُعَلّل بالأغراض بمعنى أن تكون تلك المصالح باعثا لصدور تلك الأفعال عنه تعالى فانه سبحانه لا يُسأل عما يفعل. فهذا هو مذهب أهل السنة (الاشاعرة والماتريدية) من المتكلمين.**

(٢) ثم نمنع بطلان التالى مرة أخرى بمنع حصر الغرض العائد الى العبد وانه إما الايلام أو اللذة. ولعل فيه غرضا آخر لا نعرفه. فلم لا يجوز ان يكون الغرض شيئا آخر؟ **الا يصح ان يكون «إيصال الجزاء الى مستحقه» غرضا مثلا؟**

(٣) ولئن سلمنا بانحصار الغرض فيهما فلا نسلم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها عبارة عن دفع الألم. نعم أن فى دفع الألم لذة ولكن لا دليل على ان اللذة منحصرة فى ذلك. فلم لا يجوز ان تكون أمرا آخر يحصل مع دفع الألم تارة، وينفرد عنه أخرى؟ مثل العثور على المال بغتة فانه لا ألم فى ذلك حتى يدفع اللذة. اذن فليست اللذة عبارة عن دفع الألم فقط، بل هى شئ آخر ايضا. لأن الشيئين اذا دارا وجودا وعدما فى بعض الصور- مثل ألم الجوع ودفعه بالأكل- لا يلزم منه أن يكونا بمعنى واحد كما قلنا.

(٤) ولئن سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية- جدلا - فلا نسلم كون

---

(٢٨) انظر ص٣٧١ من هذا الكتاب

اللذات الأخروية مثل اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة حتى يلزم كونها دفعا للألم مثل لذائذ الدنيا على رأيكم. فلم لا يجوز أن تكون لذائذ الآخرة مشابهة للذائذ الدنيا صورة ومخالفة لها حقيقة بحيث تكون أمرا آخر لا مجال لنا لإدراك كنهه بالوسائل الدنيوية؟ **لاشك فى أن قياس لذائذ الآخرة على لذائذ الدنيا قياس مع الفارق. لأن اللذات الجسمية فى الآخرة وان تشابهت مع الدنيوية فلا يمكن إدراك حقيقتها** حيث لا مجال فيها للوجدان والاستقراء(٢٩)..

ويتبين من هذه الاعتراضات القوية أن هذا الدليل لم يتم للفلاسفة كسابقيه.

الدليل الرابع ومناقشته:

بعث الأجساد يستلزم المحال وكل ما استلزم المحال محال فبعث الأجساد محال.

المقدمة الثانية واضحة

أما دليل المقدمة الأولى:

فلأن البعث الجسمانى يتضمن دوام الحياة مع دوام الاحتراق بالنسبة للمشتركين كما أخبر به الأنبياء عليهم السلام. ولذلك محال لا يقبله العقل بالنسبة للحياة الجسمية(٣٠)...

الاعتراض:

(١) لا نسلم ان بعث الاجساد يستلزم المحال. وما ذكرتم فى بيان ذلك انه يضمن دوام الحياة مع دوام الاحتراق وذلك خارج على طور العقل مردود.

لأن اعتدال المزاج غير ضرورى فى استمرار الحياة. اذ الحياة ليست الآ صفة يخلقها

---

(٢٩) انظر المصدرين السابقين ج ٣ ص ٢٢٧ و ج ٢ ص ١٥٨ .

(٣٠) انظر ص ٣٧١ من هذا الكتاب

الله سبحانه في الجسم من غير اشتراط بشرط. الآ انه تعالى أجرى عادته فى هذه الدنيا بخلقها عند اعتدال المزاج، **ويجوز أن يُخالف تلك العادة فى الحياة الأخرى ويخرقها فى زمان حرق الآدات وينشأ فيها نظاما جديدا ويخلق الحياة بدون اعتدال المزاج.**

فما المانع من ذلك؟ فمجرد إستبعاد ذلك لا يُفيد الفلسفى فى مقام الاستدلال.

(٢) بل ان مثل تلك الحالة التى تُنكرون وقوعها فى الآخرة موجودة فينا فعلا. فانه قد ثبت ان المعدة فيها حرارة شديدة بحيث تنطبخ بها الاطعمة الغليظة. كما ثبت بالتجربة ان فى القلب حرارة شديدة بحيث إذا أدخل فيه الأصبع لا يقدر على الامساك فيه كما حُكى ذلك عن « **جالينوس الطبيب** » مع اننا لا نتألم بهذه الحرارة القوية الموجودة فى داخلنا فدل ذلك على جواز بقاء الحياة معنا من باب أولى.

(٣) ثم اننا نرى بعض الحيوانات لا تتألم من الحرارة. مثل النعامة بل الحيوان المسمى بـ « السمندر يعيش فى النار!!

فكل هذا يدل على ان شدة الحرارة لا تتنافى مع الحياة كما يزعمه صاحب هذا الدليل(٣١)..

الدليل الخامس ومناقشته :

لو وقع بعث الاجساد للزم تعلق نفسينْ ببدن واحد:

لكن التالى باطل والمقدم مثله

أمّا بطلان التالي: فهو متفق عليه بين الجميع.

اما دليل الملازمة : فلأن النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط

(٣١) انظر « تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ج٢ ص ١٣٠ - ١٣٢ .

حدوث المزاج وحدوث البدن المستعد لقبول تدبيرها وانها تبقى بعد فناء البدن كما دلّت عليه الأدلة.

اذُن فاذا حدث بدن بالإعادة وجب أن يحدث معه من المبدأ المفارق نفس متعلقة به. ولو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية ايضا لزم تعلق نفسينْ ببدن واحد. وهو محال(٣٢)..

الاعتراض

(١) **لا تسلم الملازمة** . لأنها مبينة على مذهبكم القائل ان العالم صادر عن الله بطريق الايجاب. فهذا الأصل الذى اعتمدتم عليه، فاسد عندنا. وقد أقمنا على بطلانه ادلة. فلا يجوز الزامنا بمذهبكم فى مقام الاستدلال.

والصحيح عندنا هو: ان الله تعالى فاعل مختار وان العالم صادر عنه تعالى بطريق الاختيار . وعلى ذلك يجوز ان يحدث بدن ويُبعث يوم القيامة من غير حدوث نفس جديد لتديره، بل تبقى نفسه المدبرة له فى الحياة الدنيا بعد فناء البدن وهى هى تتعلق به فى النشأة الأخرى وتدبره فيها بلا لزوم المحال المذكور.(٣٣)

الدليل السادس ومناقشته

وقد استنتجوا من علاقة النفس بالبدن انه لا فائدة من إعادة الأجساد الى الحياة يوم القيامة. لأنه آلة فى حصول النفى على كمالها. وبعد ذلك لا فائدة له. بل سوف يكون مُخْتَصاً لكمال اللذة والسعدة. إذن فاعادته يوم القيامة لا يتفق مع حكمة الحكيم تعالى. هذا من ناحية:

---

(٣٢) ص : ٣٧١ من هذا الكتاب

(٣٣) انظر المصدر السابق ج ٢ ص ١٣٢ .

رمن ناحية أخرى : أن النفس بعد تخلصها من عقلاقة البدن تكون عارية عن ظلمته وعوارضه المختلفة التى كانت تؤلمها أثناء حياتها فى الدنيا. وهى بعد فساد البدن ترجع الى ضياء التجرد ولطافته وتكون بريئة عن العْوارِض المؤلمة فيزداد التذاذها بهذا الخلاص بل يكون فوق التذاذ الانسان بالخروج من السجن المظلم المؤلم.

فكما ان من خرج عن السجن المذكور وتخلص عن آلامه لا يريد أن يعود اليه مرة أخرى فكذا النفس بعد فساد البدن لا تريد العودة اليه.(٣٤)

الإعتراض والاجابة عنه :

لا نسلم ان البدن على الاطلاق وعلى الذوام يؤلم النفس ويعوق عن ادراك لذاتها الخاصة. فان البدن قد تكون سليما عن الآفات من جميع الوجوه فحينئذ يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج كما أخبرتْ عنه الانبياء.

فحينما يكون البدن على تلك الكيفية لا يحتاج الى تدبير النفس له. فيمكنها حينئذ الانغماس فى لذالتها العقلية الخاصة تارة والاطاحة باللذات الحسية أخرى. ومعلوم ان الجمع بين السعادتين : إلعقلية والروحية والحسية الجسمية أقوى من الاقتصار على احداهما.

فتكون عودة البدن الى الحياة واشتراكه مع النفس فى الحياة الأخروية سببا للحصول على أكمل سعادة وأبهج حياة كما يدل عليها العقل والشرع.

فان قيل : لا نسلم ان سلامة البدن عن الآفات من جميع الوجوه أمر ممكن عقلا. لأن حياة البدن ودوامه انما هى بالتغذى : بالأكل والشرب. وهما لا يتصوران بلا وقوع الأمراض والاعراض. اذن فالبدن يكون عائقا للنفس عن إدراك لذاتها الخاصة.

---

(٣٤) انظر ص ٣٧٢ من هذا الكتاب.

قلنا: ولئن سلّمنا أن بقاء الحياة ودوامها يكون بالأكل والشرب لكن لا نسلم كونهما سببا لوقوع الأمراض دائما. لأن الأكل والشرب فى الحقيقة سبب لبقاء الحياة وصحة البدن اولا وبالذات وخصوصا اذا كانا فى حد الاعتدال وبقدر الحاجة . وأما سَببيّتُها للامراض فانها بالعرض وبواسطة وقوع فضلات غير منهضمة من الغذاء.

ولم لا يجوز فى الحياة الأخرى أن يُزيل الله تعالى تلك الفضلات عن البدن قبل ان تصير سببا للامراض .؟ : وذلك: إما برحمته وفضله وكرمه.

وإما بواسطة عضو خاص يخلقه الله تعالى فى داخل الانسان لازلة تلك الفضلات حتى لا تكون سببا للأمراض فى الحياة الأخرى. أليس الله قادرا على ذلك؟

فما المانع عقلا عن وقوع ذلك فى الآخرة؟ فهل هناك مانع من جهة القابل أو عجز من جهة الفاعل؟ ثم :

ألا يجوز ان تكون الماكولات والمشروبات فى الآخرة من نوع خاص بحيث «تُهضم» تماما ولا تحصل الفضلات وبالتالى لا تحصل الأمراض: فتستمر الحياة الى الأبد؟ ألم يثبت فى الآثار أن نوحا عليه السلام عاش الف سنة وهى مدة طويلة جدا بالنسبة لاعمارنا بحيث لا تكاد نصدق وقوع مثل ذلك لنا ؟ فإذا جاز ذلك فى هذه الدنيا لِمَ لا يجوز أن تستمر الحياة الجسمية الى الأبد فى الآخرة مع أوصافها وإمكانياتها الخاصة؟.

ثم انكم ايها الفلاسفة بصفتكم تُنكرون الحياة الجسمية ولذاتها وآلامها الخاصتينْ فى الآخرة مطلقا وبأى وجه من الوجوه؟ **فهم يُجيبون** عن احتمال عقلى آخر قالتْ به المسيحية. وهو ان الأجسام فى الآخرة سوف تكون أجسادا نورانية مزودة بصفات خاصة بحيث تؤهلها للحياة الأبدية بدون غذاء ؟

الا تشهد كل هذه الاحتمالات العقلية على بطلان زعمكم؟

والمفهوم ان هذا الخطأ منشأه : هو قياس الغائب على الشاهد وهو قياس مع الفارق. إذن فهو باطل.



هذه هى أهم الأدلة التى أوردوها لإنكار بعث الأجساد يوم القيامة وانكار حياة «جسمانية» فى الآخرة. وقد فرغنا عن تقريرها ومناقشتها العقلية دفاعا عن الحق، وعرفنا مدى ضعف تلك الأدلة كما عرفنا انها كيف تكون مؤدية الى زعمهم الباطلة.

فهل يصح لنا – بعد كل ما تقدم– أن يؤدى بنا مثل هذه الاشكالات التافهة الى انكار البعث الجسمانى الذى دَلّ العقل على إمكانه، والوحى على وقوعه أى أنه سيقع؟

كلا... بل كان الأجدر بفلاسفة الاسلام أن يُؤمنوا بالبعث الجسمانى بأى صورة من الصور– على الأقل– بدل أن يُنكروا هذا الركن العظيم من أساسه الذى إتفق على حقيقته جميع الأديان السماوية.

ولنكتف بهذا القدر فى مناقشة هؤلاء الفلاسفة الالهيين (الروحيين)، عامة، والإسلاميين خاصة، ونشرع فى مناقشة المذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط. وسوف يتضح الحق أكثر من الآن بعد مناقشة ذلك المذهب إن شاء الله تعالى.

وقبل أن أغادر هذا المقام أرى أن أُلفِتَ نظر القراء الى ان «الامام الغزالى» قد ناقش هؤلاء الفلاسفة (فى شخص أكبر مثلهم ابن سينا) فى هذا الموضوع مناقشة قيمة لا تزال تستمر قيمتها العلمية، لا بأس أن يرجع اليها من يريد المزيد

كما أرى أن ألفت النظر الى أن «القديس توفا الاكوينى» من فلاسفة المسيحيين فى العصر الوسيط قد ناقش «منكرى حشر الأجساد» مناقشة علمية يقوي موقف مثبتى البعث الجسمانى فليرجع اليها.(٣٥)

---

(٣٥) وقد تكرم الأب الدكتور «جورج شحاته قنواتى» مشكورا بترجمة هذه المناقشة من اللاتينية الى العربية (ولأول مرة) من كتاب «توما الاكوينى» المسمى (الخلاصة ضد أهل الزيغ) ننشرها فى «الملحق لهذا الكتاب» - بعد نشر كلمة الدكتور قنواتي كملحق لها - تكملة للفائدة وخدمة لقراء العربية للرسالة الإلهية. (انظر ص ٦٢٨ - ٦٣٦)

وتكملة لهذا الموضوع من جميع وجوهه، وتيسيرا لمن يُريد الاستزادة، فانى مردف بذكر **مناقشة الامام الغزالى لوجهة نظر هؤلاء الفلاسفة الذين انكروا البعث الجسمانى.**

الملحق لهذا البحث

قال الامام الغزالى: بعد عرض مذهبهم فى البعث عرضا وافيا.

«ونحن نقول: -

... اكثر هذه الامور ليست على مخالفة الشرع، فانا لا ننكر ان فى الآخرة انواعا من اللذات، اعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع اذ قد ورد بالمعاد، **ولا يُفهم المعاد الا ببقاء النفس**، وانما انكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

ولكن المخالف للشرع منها:

انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية فى الجنة وانكار الآلام الجسمانية فى النار وانكار وجود الجنة والنار، كما وصف فى القرآن.

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين: الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة؟!

وقوله تعالى: **«فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أعين»** اى لا يعلم جميع ذلك.

وقوله: **«أعْدَدْتُ لعبادى الصالحين، ما لا عين رأتْ، ولا أذن سمعتْ، ولا خطر على قلب بشر»** فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة، لايدل على نفى غيرها، بل الجمع =

= بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع. **فان قيل:** ما ورد في الشرع ، امثال ضربت، على حد افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التنبيه وإخباره ، أمثال على حد فهم الخلق، والصفات الإلهية مقدسة، عما يتخيله عوام الناس.

والجواب، ان التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين:

احدهما: ان الالفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال، بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل، فلا يبقى الاّ حَمْلُ الكلام على التلبيس، بتخييل نقيض الحق، لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة.

الثاني: ان أدلة العقول، دلت على استحالة المكان، والجهة، والصورة، ويد الجارحة، وعين الجارحة، وامكان الانتقال، والاستقرار– على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، وما وُعِدَ به من أمور الآخرة، ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذى هو صريح فيه.

فان قيل : وقد دلّ الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى.

فلنطالبهم باظهار الدليل.

ولهم فيه مسلكان..



المسلك الأول: قالوا: تقدير العود الى الأبدان ثلاثة أقسام.

أ– إما أن يُقال : الانسان عبارة عن البدن والحياة التى هى عرض قائم به، كما ذهب اليه بعض المتكلمين ، **وأما النفس** الذى هو قائم بنفسه، ومدبر للجسم، فلا وجود لها، ومعنى الموت انقطاع الحياة له، اى امتناع الخالق عن خلقها، فتنعدم، والبدن ايضا ينعدم، ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن ، الذى انعدم ، ورده الى الوجود، واعادة الحياة التى انعدمت.

أو يقال : مادة البدن تبقى تُرابا، ومعنى المعاد أن يُجمع ويُركّب على شكل آدمى، وتُخلق

:: فيه الحياة ابتداء.

فهذا قسم.

ب – **وإما ان يُقال: النفس موجودة، وتبقى بعد الموت، ولكن يُرد البدن الاول، ويُجمع تلك الأجزاء بعينها.**

وهذا قسم.

جـ – **وإما ان يُقال:** ترد النفس الى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها، او من غيرها، ويكون العائد ذلك الانسان، من حيث ان النفس تلك النفس، فاما المادة فلا التفات اليها، اذ الانسان ليس إنسانا بها، بل النفس.



وهذه الأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول فظاهر البطلان، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن، فاستئناف خلقها، ايجاد لمثل ما كان، لالعين ما كان، بل العود المفهوم، هو الذى يفرض فيه بقاء شئ، كما يقال فلان عاد الى الانعام، اى ان المنعم باق، وترك الإنعام، ثم عاد إليه، أى عاد الى ما هو الأول بالجنس ولكنه غيره بالعدد، فيكون عودا بالحقيقة الى مثله، لا اليه، **ويقال**: فلان عاد الى البلد، اى بقى موجودا خارج البلد، وقد كان له كون فى البلد، فعاد الى مثل ذلك، فان لم يكن شئ باقيا، وشيئان متعددان متماثلان، يتخللهما زمان، لم يتم اسم العود، الا ان يسلك مذهب المعتزلة، **فيقال**: المعدوم شئ ثابت، والوجود حال يعرض له مرة، وينقطع تارة، ويعود اخرى، فيتحقق معنى العود، باعتبار بقاء الذات، ولكنه رجع للعدم المطلق، الذى هو النفي المحض، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات، الى ان يعود اليها الوجود، وهو محال.

فان احتال ناصر هذا القسم، بان قال: تراب البدن لا يفنى، فيكون باقيا: فتعاد اليه الحياة.

فتقول: عند ذلك يستقيم ان يقال: عاد التراب حيا، بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة، ولا يكون ذلك عودا للانسان، ولا رجوع ذلك الانسان بعينه، لأن الإنسان انسان لا بمادته، والتراب الذى فيه، اذ تتبدل عليه سائر الأجزاء، أو أكثرها بالغذاء، وهو ذاك الاول

= بعينه، فهو هو ، **باعتبار روحه ونفسه**، فاذا عدمتْ الحياة والروح، فما عدم لا يعقل عوده، وانما يُستأنف مثله، ومهما خلق الله تعالى حياة انسانية فى تراب، يحصل من بدن شجر، أو فرس، أو نبات، كان ذلك ابتداء خلق الانسان.

فالمعدوم قط، لا يُعقل عوده، والعائد هو الموجود، اى عاد الى حالة كانت له من قبل، اى الى مثل تلك الحالة، فالعائد هو التراب، الى صفة الحياة.

وليس الانسان انسانا ببدنه، اذ قد يصير بدن الفرس غذاء لانسان ، فتتخلق منه نطفة، يحصل منها انسانا، **فلا يقال** : الفرس انقلب انسانا، بل الفرس فرس بصورته، لا بمادته، وقد انعدمت الصورة، وما بقي الا المادة.



وأما القسم الثانى، وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه، فهو لو تصور، لكان معادا ، اى عودا الى تدبير البدن بعد مفارقته، لكنه محال، اذ البدن الميت يستحيل ترابا، او تأكله الديدان والطيور، ويستحيل دماءا وبخارا، وهواء، ويمتزج بهواء العالم، وبخاره، وماءه امتزاجا يبعد انتزاعه، واستخلاصه.

ولكن إن فُرِضَ ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى، فلا يخلو، إما ان يجمع الأجزاء التى مات عليها فقط، فينبغي أن يُعاد الأقطع، ومجذوع الانف، والاذن، وناقص الاعضاء، كما كان، **وهذا مستقبح لاسيما فى أهل الجنة**، وهم الذين خُلقوا ناقصين، فى ابتداء الفطرة، فاعادتهم الى ما كانوا عليه، من الهزال عند الموت، في غاية النكال.

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت.

وان جمع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عمره، فهو محال من وجهين :

(١) **أحدهما** ، ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان، وقد جرت العادة به فى بعض البلاء، ويكثر وقوعه فى اوقات القحط. فيعتذّر حشرُهما جميعا، لأن مادة واحدة كانت بدنا للمأكول، وصارت بالغذاء بدنا للآكل، **ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد.**

(٢) **والثانى**، انه يجب ان يعاد جزء واحد، كبدا وقلبا، ويدا، ورجلا ، فانه ثبت

= بالصناعة الطبية، ان الأجزاء العضوية، يتغذى بعضها، بفضلة غذاء البعض، فيتغذى الكبد باجزاء القلب، وكذلك سائر الأعضاء، فنفرض أجزاء معينة، قد كانت مادة الجملة من الأعضاء، فالى أيّ عضو تُعاد؟!

بل لا يحتاج فى تقرير الاستحالة الأولى، الى أكل الناس الناس، فإنّك اذا تأمّلْتَ ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان، ان تُرابها جُثَثُ الموتى، قد تترتب وزرع فيها وغرس وصارت حبا وفاكهة، وتناولتها الدواب، فصارت لحما، وتناولناها فصارت أبدانا لنا، فما من مادة يضار اليها، الاّ وقد كانت بدنا لاناس كثيرين، فاستحالت وصارت ترابا، ثم نباتا، ثم لحما، ثم حيوانا.

بل يلزم منه محال ثالث، وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية، والأبدان أجسام متناهية، فلا تفى المواد التى كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم، بل **يضيق عنهم.**



جـ ـ **وأما القسم الثالث،** وهو رد النفس الى بدن انسانى من اى مادة كانت، واى تراب اتفق، فهو محال من وجهتين:

(١) **أحدهما** ان المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك الغمر، لا يمكم عليها مزيد، وهى متناهية والانفس المفارقة للابدان، غسر متناهيية ، **فلا تفى بها.**

(٢) **والثاني**، ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى ترابا، بل لابد ان تمتزج العناصر امتزاجا، يضاهى امتزاج النقطة بل الخشب والحديد، لا يقبل التدبير ولا يمكن اعادة الانسان، وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون إنسانا الاّ إذا إنقسمت اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط، ومهما استعد البدن والمزاج، لقبول نفس استحق من المبادئ الواهبة للنفوس، حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان.

(وبهذا بطل مذهب التناسخ) ، وهذا المذهب هو عين التناسخ، فانه يرجع الى **اشتغال** النفس، بعد خلاصها من البدن، بتدبير بدن آخر، غير البدن الأول، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ، يدل على بطلان هذا المذهب.



= **الإعتراض:** أن يُقال بم يُنكرون على من يختار القسم الأخير، ويسرى ان النفس باقية بعد الموت، وهى جوهر قائم بنفسه، فان ذلك لا يُخالف الشرع، بل دَلّ عليه الشرع فى قوله تعالى : **﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ الّذيْنَ قُتِلُوا فِى سَبِيْلِ اللهِ اَمْوَاتاً، بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ، يُرزَقُون، فَرِحِينَ... الخ ﴾**

وبقوله- صلى الله عليه وسلم - **﴿ اَرْوَاحُ الصَّالِحيْن ، فِى حَواصل طُيُورٍ خُضْرٍ، مُعَلَّقَة تَحْتَ الْعرش ﴾**

وبما ورد من الأخبار، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات، وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر وغيره كل ذلك يدل على البقاء.

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن، ولذلك ممكن، بردها الى بدن، ایّ بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول او من غيره او من مادة استؤنف خلقها، **فانه هو بنفسه لا ببدنه** اذ تتبدل عليه اجزاء البدن من الصغر الى الكبر، بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك، وهو ذلك الانسان بعينه، فهذا مقدور لله تعالى ويكون ذلك عودا، لتلك النفس فانه كان قد تعذر عليها ان تحظى بالآلام واللذات الجسمية، بفقد الآلة، وقد أُعيدتْ اليها، آلة الأولى فكان ذلك عودا محققا.



وما ذكرتموه:

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية، وكون المواد متناهية، محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الاغدوار **ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان، عنده متناهية،** وليست اكثر من المواد الموجودة **وان سُلّم أنها أكثر فالله تعالى قادر، على الخلق** واستئناف الاختراع، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الأحداث، وقد سبق ابطاله فى مسألة حدوث العالم.

واما احالتكم الثانية بان هذا تناسخ، فلا مشاحة فى الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخا **ونحن انما ننكر التناسخ فى هذا العالم وأما البعث فلا نُنْكره** سمي تناسخا أو لم يسم تناسخا.

= **وقولكم** : ان كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ، رجوع الى أن حدوث النفوس، بالطبع لا بالارادة ، **وقد أبطلنا ذلك فى مسألة حدوث العالم،** كيف !!، ولا يبعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال «انما يستحق حدوث نفس، اذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس.

فيبقى ان يُقال فلم لم تتعلق بالامزجة المستعدة فى الأرحام قبل البعث والنشور، بل فى عالمنا هذا..

فيقال: لعل الانفس المفارقة تستدعى نوعا آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها الاّ فى ذلك الوقت ولا بُعد فى ان يُفارق الاستعداد المشرط للنفس الكاملة المفارقة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة التى لم تستفد كمالا بتدبير البدن مدة، والله تعالى اعلم، بتلك الشروط، وأسبابها وأوقات حضورها. **وقد ورد الشرع به، وهو ممكن فيجب التصديق به.**

المسلك الثانى : ان قالوا : ليس المقدور ان يقلب الحديد ثوبا منسوجا، بحيث تنعم به الاجسام الا بان تتحلل اجزاء الحديد الى بسائط العناصر ، وتدار فى اطوار فى الخلقة الى ان تكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذى هو النسج على هيأة معلومة **ولو قيل**: ان قلب الحديد عمامة قطنية، ممكن من غير الاستحالة فى هذه الاطوار، على سبيل الترتيب، **لكان محالا.**

نعم يجوز ان يخطر ببال الانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها فى زمان متقارب، لا يحس الانسان بطوله، فيظن انه وقع، فجأة دفعة واحدة.

واذا عقل هذا، فالانسان المبعوث المحضور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت أو در أو تُراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكونا انسانا، الاّ ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام ، والعروق ، واللحوم، والغضاريف والاخلاط ، والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الأعضاء، ولا تكون الاعضاء المركبة، مالم تكن العظام، واللحوم والعروق، ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاخلاط، ولا تكون الاخلاط الاربعة، مالم تكن موادها، من الغذاء، ولا يكون الغذاء، مالم يكن حيوان، أو نبات وهو اللحم والحبوب، ولا يكون حيوان ونبات مالم تكن العناصر الاربعة جميعا،

= ممتجزجة بشرائط مخصوصة طويلة اكثر مما فصلنا جملتها.
فاذن لا يمكن ان يتجدد بدن انسان ، لترد النفس اليه، الا بهذه الامور، ولها أسباب كثيرة. أفينقلب التراب انسانا بان يُقال له كن؟! أو بان تمهد أسباب إنقلابه فى هذه الادوار ؟! وأسبابه هى القاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الانسان، فى رحم، حتى تستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة طويلة حتى يتخلق مضغة، ثم علاقة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا.

فقول القائل : يُقال له كن ، فيكون، غير معقول، إذ التراب لا يُخاطب وانقلابه إنسانا دون تردده فى هذه الأطوار محال وتردده فى هذه الاطوار ، دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا.



الاعتراض :

انا نسلم ان الترقى فى هذه الاطوار ، لابد منه، حتى يصير بدن انسان كما لابد منه حتى يصير الحديد عمامة، فانه لو بقى حديدا لما كان ثوبا، بل لابد ان يصير قطعا مغزولا ثم منسوجا، ولكن ذلك فى لحظة او فى مدة، ممكن ، ولم يبين لنا ان البعث يكون فى ادنى ما يقدر، إذ يمكن أن يكون جمع العظام وإنشاز اللحم وإنباته فى زمان طويل وليس المناقشة فيه.

وانما النظر فى ان الترقى فى هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة، او بسبب من الاسباب وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه فى المسألة الأولى، من الطبيعيات عند الكلام على اجزاء العادات ، وان المقترنات فى الوجود، اقترانها ليس على طريق التلازم، بل العادات يجوز خرقها، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور، دون وجود أسبابها.

وأما الثانى ، فهو ان نقول : ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه، ان يكون السبب هو هذا المعهود بل فى خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن ان لا وجود الاّ المشاهد، كما يُنكر طائفة السحر، والنارنجات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهى ثابتة– بالاتفاق – بأسباب غريبة، لا يطلع عليها.

= **بل لو لم ير انسان المغناطيس**، وجذبه للحديد، وحكى له ذلك، **لأستنكره وقال: لا** يتصور جذب الحديد الاّ بخيطُ يُشَدّ عليه ويجذب فانه المشاهد فى الجذب، حتى اذا شاهده تعجب منه وعلم ان علمه قاصر، عن الاحاطة بعجائب القدرة.

وكذلك الملاحدة المنكرون بالبعث والنشور اذا بعثوا من القبور، ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيهم ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا يُغنيهم **ويقال لهم: «هَذا الَّذِى كُنتُم بِهِ تكَذِّبُون»** كالذى يكذب بالخواص والأشياء الغريبة.

بل لو خلق انسان عاقلا ابتدآء، وقيل له: ان هذه النطفة القذرة المتشابهة الاجزاء تنقسم اجزاؤها المتشابهة فى رحم آدمية الى أعضاء مختلفة لحمية، وعصبية وعظمية وعرقية وغضروفية وشحمية فيكون منها العين، على سبع طبقات مختلفة فى المزاج واللسان والاسنان على تفاوتهما فى الرخاوة والصلابة مع تجاوزهما وهلم جرا الى البدائع التى فى الفطرة لكان إنكاره أشد من انكار الملاحدة حيث قالوا **«أئِذا كُنَّا عِظاماً نَخِرَه... الآية»**.

فليس يتفكر المنكر للبعث، انه من اين عرف انحصار اسباب الوجود، فيما شاهده، ولم يبعد ان يكون فى إحياء الأبدان منهاج غير مشاهده، وقد ورد فى بعض الأخبار، **انه يغمر الارض فى وقت البعث، مطر، قطراته تشبه النطف**، وتختلط بالتراب فأبعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك، ونحن لا نطلع عليه ويقتضى ذلك انبعاث الاجساد، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الإنكار مستند، الاّ الاستبعاد المجرد؟!



فان قيل: الفعل الإلهى له مجرى واحد مضروب، لا يتغير، ولذلك قال الله تعالى: «وَما أمْرنا الاّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحِ الْبَصَر» وقال تعالى: **«وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْديلاً»**، وهذه الاسباب التى توهّمْتم إمكانها، إن كانت، فينبغى ان تطرد ايضا وتتكرر الى غير نهاية وأن يبقى هذه النظام الموجود فى العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية.

وبعد الاعتراف، بالتكرر والدور، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور، فى كل ألف

= ألف سنة مثلا، ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابدا، على سنن واحدة، **فإن سنة الله تعالى لا تبديل فيها.**

وهذا انما كان لأن الفعل الإلهى، يصدر عن المشيئة الإلهية، والمشيئة الإلهية، ليست متعددة الجهة، حتى يختلف نظامها، باختلاف جهاتها، فيكون الصادر منها ، كيفما كان، منتظما انتظاما، يجمع الاول والآخر، على نسق واحد، كما نراه فى سائر الاسباب والمسببات.

فاذا جوزتم استمرار التولد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن، او عود هذا المنهاج، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكراروالدوام، فقد رفعتم القيامة والآخرة، وما دل عليه ظواهر الشرع، اذ يلزم عليه أن يكون، قد تَقَدَّم على وجودنا هذا، البعث كرات، وسيعود كرات، وهكذا على الترتيب.

وان قلتم ان السنة الإلهية، بالكلية تتبدل الى جنس آخر، ولا تعود قط هذه السنة **وتنقسم مدة هذا الامكان الى ثلاثة أقسام:**

قسم قبل خلق العالم، اذ كان الله تعالى ولا عالم.

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه.

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثى..

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبديل لسنة الله تعالى، وهو محال، فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة، باختلاف الاحوال، اما المشيئة الأولية، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تتبدل عنه، لأن الفعل مضاف للمشيئة، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الأزمان.

وزعموا ان هذا لا يُناقض قولنا: ان الله قادر على كل شئ ، فانا نقول: ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور الممكنة، على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا انه لو يشاء ولا ان يفعل **وهذا كما أنا نقول** : إن فلانا قادر على أن يجز رقبة نفسه ويبعج بطن نفسه ويصدق ذلك ، على معنى انه لو شاء لفعل، ولكنا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل.

= **وقولنا** : لا يشاء ، ولا يفعل، لا يناقش قولنا : انه قادر على معنى انه لو شاء لفعل الحمليات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق، إذا قولنا : لو شاء لفعل شرطي موجب ، وقولنا : ما تشاء ، وما فعل ، حمليتان سالبتان ، والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية.

فان الدليل، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية، وليست متغيرة، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهى لا يكون الاّ على إنتظام واتّساق بالتكرر والعود، وان اختلط فى احاد الاوقات فيكون اختلافها ايضا على إنتظام وإتساق، بالتكرر والعود، واما غير هذا، فلا يمكن.

والجواب : ان هذا الاستمداد من مسالة قدم العالم، وأن المشيئة قديمة، فليكن العالم قديما، وقد ابطلنا ذلك وبينا **انه لا يبعد فى العقل، وضع ثلاثة أقسام، وهى:**

ان يكون الله تعالى موجودا، ولا عالم.

ثم يخلق العالم ، على نظام المشاهد.

ثم يستأنف نظاما ثانيا، وهو الموعود فى الجنة.

ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى الاّ الله تعالى ، وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار، لا آخر لها.

وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبنى على مسألتين:

أ ــ **إحداهما**، حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم.

ب ــ **والثانية**، خرق العادات ، بخلق المسببات، دون الأسباب، أو أحداث أسباب ، على منهج آخر غير معتاد، وقد فرغنا من المسألتين جميعا، والله أعلم...»



﴿ الفصل الثالث ﴾

مناقشة مذهب القائلين بالبعث الجسمانى فقط

قد فرغنا فى الفصلين السابقين من مناقشة **مذهب الماديين** الذين ينكرون البعث مطلقا، ومن مناقشة **مذهب الفلاسفة** الذين يُنكرون البعث الجسمانى ويثبتون المعاد الروحانى فقط.

ونريد فى هذا الفصل مناقشة المذهب المقابل لمذهب الفلاسفة الروحيين **أعنى مذهب** المتكلمين الذين يقولون بالبعث الجسمانى فقط وان كانت هذه المقابلة بين المذهبين ليست مقابلة حقيقية حيث **لا يُنكر المتكلمون بعث النفس أى الروح مع البدن وان جعلوها جسما مثله.**

وقد عرفنا مذهب هؤلاء المتكلمين وادلتهم على ما ذهبوا اليه فى الفصل الأول من الباب الثانى(١).

وسنناقش هذه المذهب على ضوء ماسبق فى خطوطه العريضة دون الخوض فى مناقشة تفاصيله **وسنفصل القول فى موقف خصومهم من أدلتهم على إمكان إعادة المعدون بعينه وعلى إمكان وقوع البعث الجسمانى وإنه سيقع.**

أما قولهم فى النفس الانسانية:

فهو يتلخص فى رأيين رئيسيين:—

أحدهما : لجمهورهم حيث يقولون : انها جسم لطيف خفيف نورانى. متحرك بحيث ينفذ فى جواهر الأعضاء، ويسرى فيها سريان ماء الورد فى الورد، والنار فى الفحم ، هذا المعنى هو المشهور عنهم.

والآخر لبعض المتأخرين منهم: وهم يقولون: انها هى الأجزاء الأصلية

---

(١) أنظر ٦٤ – ١٠٣ من هذا الكتاب

الباقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها أى شئ من التغيير والاغلال والزيادة والنقصان.

وعلى كلا الرأيين فالنفس (عند اصحاب هذا المذهب) جسم، وان كانت جسما ألطف من مطلق الجسم عند الجمهور، والأجزاء الأصلية فى الأنسان عند الآخرين منهم.

ومن هنا قالوا: ان البعث جسمانى فقط. لأن الانسان مكون من جسم كثيف (وهو البدن) ومن جسم لطيف (وهو النفس) او من أجزاء أصلية وأجزاء فضلية . وعلى أى وضع فالإنسان عبارة عن نوعيْن من الجسم وان سمى أحدهما نفسا.

وقد يُفهم من قولهم: «ان البعث جسمانى فقط» انهم يُنكرون وجود النفس وبالتالى ينكرون البعث الروحانى! والحق أنهم لا ينكرون وجودها، كما هو واضح من **كلامهم السالف، بل أنهم يعتبرونها «حقيقة الانسان» ويجزمون بخلودها بناء على ما ورد فى الكتاب والسنة من النصوص** . الاّ أنهم لَمّا جزموا بجسمية النفس وعدم تجردها اكتفوا بالقول بان البعث جسمانى فقط. هذا.

واذا كان الأمر كذلك فهم يتفقون مع الماديين فى القول بجسمية النفس. ويتضح من ذلك مدى تأثرهم بمذهب الجوهر الفرد. وإن رفضوا نتائج ذلك المذهب الالحادى، وإن اختلفت نظرتهم الى اصل المادة عن نظرة هؤلاء الماديين حيث رفضوا رفضا باتا ذلك الأصل الإلحادى الّذى لا يتفق مع مبادئ الدين والعقل السليم.

ويرد عليهم بالإختصار ما يلى:

انه كان الأجدر بهؤلاء المتكلمين ان يقولوا:

١) بوجود مبدأ غير مادى فى الانسان مغاير لجسمه، يدبره ويتصرف فيه

ويكون مبدأ للادراك والشعور والتعقل كما يكون مبدأ للحياة والحركة، بدلا من أن يأخذوا بذلك المبدأ العاجز عن تفسير هذه الأشياء غير المادية فى الانسان، كما يشهد بذلك علماء الطبيعة والمتخصصون فى عالم الحياة ووظائف الأعضاء والتشريع.

٢) **كان الأجدر بهم القول بان النفس من عالم الهى– وانها أمر « من أمر ربى » وروح من عند الله ونفخة فى عبده**(٢) ما داموا يقولون بوجود الله المنزه عن المادية والجسمية مطلقا وما داموا يعترفون بالملائكة الروحانيين وبالتالى يعترفون بعالم الأرواح والمجردات. **فما المانع بعد هذه الاعتراف بوجود عالم الأرواح والمجردات. من تقرير مبدأ غير مادى فى الانسان، تفسر به تلك الظواهر النفسية البعيدة عن المادية مثل التعقل والادراك والشعور.**

كما أعترف بذلك المتكلمون المتأخرون وكثيرمن علماء الاسلام. ما دام القول به (اى بتجرد النفس) لا يرفع أصلا من أصول الدين، بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى إثبات البعث والمعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين(٣).. »

أليس الله سبحانه وتعالى قد أستأثر بعلمه، وقال « قُلِ الرُوحُ مِنْ أمْرِ رَبّى » وجعل علم كنهه سرا من أسراره؟ فيكف نستطيع بعد ذلك ان نحكم بجسمية النفس والروح ؟ الأ يدل كونها سرا، ومن أمر الله انها شئ غير مادى والأ لَعرفناها كأى جزء من أجزاء الانسان الخارجية والداخلية؟

فان عدم مقر مكانها فى الانسان ، وعدم الوصول الى معلومات أكيدة فى

---

(٢) كما قال الله تعالى فى حق آدم عليه السام: « **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى** » وفى حق عيسى عليه السام (**كَلِمَةٌ ألْقاها الَى مَرْيَمَ**) فان هذه الاضافة تنبيه على شرف جوهر الانسان وانه عار عن المادية كمبدءه الغير المادى وهو الله سبحانه وتعالى.

(٣)كما يقول الامام الرازى. فى كتابه « **نهاية العقول** » انظر شرح المقاصد ح ٢ ص:١٥٦ .

حقيقة العلاقة القائمة بينها وبين البدن لا يدل على عدم وجودها، بل ربما يدل ذلك على عدم جسميتها وكونها من عالم آخر اى كونها مجردة وروحية والا لم تكن سرا وأمرا من أمر الله تعالى.

٣)**ثم كيف نستطيع ان نُفسر تلك الظواهر غير المادية بمبدأ مادى؟**

وكيف نتخلص من تلك الإشكالات ومن الحاد مادية عصرنا، وكيف نقنع هؤلاء الناس **بوجود إله غير مادى وبوجود عالم الأرواح والمجردات ما دمنا لا نعترف بوجود مبدأ روحانى غير** مادى ندرك به تلك الحقائق الروحية المجردة عن المادة؟

أما الأدلة التى ذكروها على جسمية النفس فهى ضعيفة بحيث لا تنهض أمام قوة تلك الأدلة الكثيرة التى أقامها خصومهم من المتكلمين والفلاسفة الروحيين على روحانية النفس ومن أهمها:-

برهان الرجل الطائر، وبرهان الاستمرار ، وبرهان وحدة الظواهر النفسية ، وبرهان عدم التوازى بين النفس والبدن ، والبرهان الرابع الذى ذكرناه على تجرد النفس عند القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا. ومبدأ «الكوجينو» الديكارتى ، وما ذكره **«هنرى برجسون»** الذى لخصناه فى موضعه.

كل هذه الأدلة التى ذكرناه أثناء عرضنا لأراء هؤلاء المتكلمين والفلاسفة الروحانيين **تدل صراحة على مغايرة النفس للبدن المادى وتجردها**. ولا داعى لذكرها هنا مرة أخرى تجنبا عن التكرار، والتطويل فليرجع اليها فى مواضعها، زيادة على ما ذكرناه هنا. فان ذلك يكفى لابطال كون النفس جسما، أيّا كان قائله، وأيا كان مذهبه وعقيدته. **ولذلك نعتبر انفسنا اننا قد فرغنا عن مناقشة جسمية النفس. وتقرير كونها مجردا، مغايرا للبدن وكونها من عالم غير مادى .**

وسنذكر أهم تلك الأدلة على تجرد النفس ومغايرتها للبدن فى الفصل التالى...

أما مسألة النفس أو الروح:

فهى أمر متفق عليه بين المثبتين جميعا وان كان أصحاب هذا المذهب يُثبتون ذلك بالأدلة الشرعية. ولذلك لا نرى داعيا للتعرض الى مناقشة هذه المسألة.

وقد ذكرنا تلك الأدلة على خلود النفس اثناء عرض المذاهب والآراء إهتماما بشأنه فى فصول الباب الثانى والثالث. **وسنذكر اهمها أثناء عرضنا للمذهب الحق بجَميع أطرافه فى الفصل التالى مرة أخرى.**

وقبل ان ننتقل الى مناقشة أدلتهم على **« إمكان اعادة المعدوم بعينه »** ومناقشة ادلتهم على امكان البعث الجسمانى وانه سيقع، يحسن بنا أن نشير الى ما هو الغرض من الجسم الذى حكموا عليه بالاعادة **« وما هى كيفية بعث الأجساد ».**

أما الغرض من الجسم المعاد عندهم:

فقد ذكر لنا الإمام الرازى كلاما يدل على أن بعض العلماء يرون أن– الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل المحسوس (٤) والمفهوم من كلامه، هم أصحاب هذا المذهب من هؤلاء العلماء. وعلى ذلك يكون الانسان اى حقيقة. عبارة عن الجسم اللطيف النورانى الذى يسرى فى البدن سريان الماء فى الورد عند الجمهور منهم، والأجزاء الأصلية التى تبقى من أول العمر الى آخره، عند الفريق الآخر منهم.

وإذا كان الأمر كما يقول الرازى فما السر فى القول باعادة البدن بجميع أجزاءه الى الحياة يوم البعث عند الجمهور، واعادته بجيمع الأجزاء الأصلية الآخرين مثلهم.

وقد يُجاب عن هذا الإشكال:

بأن أصحاب هذا المذهب جميعا قد يرون ان ما يُبعث من الإنسان يوم البعث هو: هذا الانسان كلّه، لا حقيقته فقط، بل يُبعث بهويته المركبة من

---

(٤) انظر النفس الذى نقلناه فى الفصل الأول من الباب الثانى من هذا الكتاب ص: ٦٥ – ٦٨ .

جسمين، كثيف ولطيف (عند الجمهور)، أو باعادة الأجزاء الأصلية بعينها مع خلق مثل الأجزاء العرضية (عند الآخرين منهم).

بناء على أن إعادة المعدوم بعينه جائزة عند الجمهور- كما سنرى ذلك بعد قليل- والله قادر على جمع الأجزاء الأصلية لكل إنسان وعالم بها عند المحققين منهم.

ولا يرد علينا ان هذا الفريق قد صرّحوا أثناء مناقشة دليل الفلاسفة القائل **«إذا أكل انسان انسانا... الخ»، صرحوا بان المعاد بعينه يوم البعث- هو: الأجزاء الأصلية من أول العمر الى آخره بجمعها واعادة الحياة والتأليف اليها وأنها هى التى يحفظها الله تعالى من أن تصير جزءا من الآكل** لأن جميع أجزاء الإنسان تُعاد بعينها أيضا.

نعم لا يرد علينا ذلك، لأن هذا القول لا يدل على أنهم يقولون ان الانسان يكون انسانا باعادة أجزاءه الأصلية الى ماكانت عليه من التأليف والحياة فقط دون خلق مثل اجزاءه الفضلية من جديد كى يكون الإنسان انسانا بمثل هذه الهوية الموجودة فى الدنيا بل- **فيما نفهم- انهم لا يشترطون بأن يكون الإنسان فى الآخرة، هو عين الانسان فى هذه الدنيا من حيث الهوية والتشخص**. بل يشترطون إعادة الأجزاء الأصلية بعينها الى الحياة والتأليف ويُجّوزون باعادة مثل الأجزاء الفضلية- من حيث انها جزء من تشخص الانسان فقط لا من حقيقته- حتى لا يرد الاعتراض المشهور، اذا أكل إنسان إنسانا ...الخ».

أما كيفية بعث الأجساد، هل هو من عدم أو عن تفريق للجسم، وهل يبعث الجسم بعينه أو بمثله؟ فهذه أمور تفصيلية فى هذا المذهب لا نرى داعيا لمناقشتها اذ لا يتحتم على المرء إعتقاد صورة معينة من تلك الصور بل يكفى له ان يعتقد بصحة القول ببعث الأجساد مطلقا وانه سيقع، بقطع النظر عن كونه عن عدم أو عن

تفريق. لأنه لم يثبت وقوع ذلك على كيفية خاصة بادلة قاطعة ، بل الأدلة فى ذلك متعارضة حيث يؤيد كل فريق وجهة نظره بآيات معينه وبفهمه الخاص(٥)، والعقل يجوز وقوع البعث بايجاد بعد العدم أو بجمع بعد تفرق الأجزاء . ولذلك توقف بعض العلماء عن ترجيح صورة معينة منها مثل الامام الحرمين الجوينى، **وجزم صاحب المقاصد** (٦) **بأن الحق فى هذه المسألة هو التوقف.**

ولذلك لا نرى داعيا لذكر مناقشة كل فريق لأدلة الفريق الأخر، حيث لا يترتب عليها نتيجة مثمرة.

ومهما يكن فسوف نذكر رأينا الخاص فى هذه المسألة فى الفصل التالى.

ولنشرح الآن فى مناقشة أدلتهم على جواز إعادة المعدوم بعينه أولا، ومناقشة الأدلة التى يثبتون بها البعث الجسمانى ثاينا.

أولا : مناقشة الأدلة على جواز إعادة المعدوم بعينه

وقد ناقشنا فى الفصل السابق الأدلة على إستحالة إعادة المعدوم بعينه. وتبين لنا فيه بطلان تلك الأدلة وعدم صلاحيتها لإثبات تلك الدعوى. وبذلك انهار أهم ركن فى إنكار البعث الجسمانى.

وسيتضح هنا بعد مناقشة الأدلة الآتية جواز ما أنكروه هناك. وقد ذكر القائلون «**بجواز اعادة المعدوم بعينه**» على دعواهم هذه أدلة عدة والمشهور منها دليلان . وقد ذكرناها فيما مضى اثناء عرضنا لهذا المذهب.

وسنوجزهما هنا كى نتمكن من مناقشتها..

---

(٥) وقد ذكرنا الآيات الدالة على وجهة نظر كل فريق أثناء عرض هذا المذهب فى الفصل الأول من الباب الثانى فليرجع اليه ص: ٩٠ – ٩٣ .

(٦) شرح المقاصد ح٢ ص : ١٥٩ لسعدالدين التفتازانى.

الدليل الأول ومناقشته:

قالوا:– لو كان وجود المعدوم ثانيا ممتنعا لذاته او للازمه لما وجد اولا (اى ابتداء) لكن التالى باطل فالمقدم مثله.

بيام ذلك :–

لان امتناع الوجود ثانيا متى كان ذاتيا ، اى من مقتضى ذاته وجب أن يمتنع الوجود الأول ابتداء. لأن مقتضى ذات الشئ أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة. فاذن ، متى امتنع الوجود الثانى للذات امتنع الوجود الاول، وامتناع الوجود الاول باطل بداهة. لأنه وجد فعلا كما نشاهده.

واذا لم يمتنع الوجود الثانى بالنظر الى ذاته وكان ممكنا لذاته، وهو المطلوب(٧)..

الإعتراض

وللخصوم اعتراضات على هذا الدليل:

قالوا أولا:

نمنع الملازمة. اى لا يلزم من امتناع الوجود الثانى للذات أو للازم امتناع الوجود الأول ابتداء.

لأن الوجود الثانى (اى المُعاد) لكونه وجودا حاصلا بعد عدم طارئ أخص من مطلق وجود. **وهناك قاعدة تقول: لا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص، ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم**، فجاز ان يكون الوجود الثانى ممتنعا لذاته او للازمه ولا يلزم منه ان يكون الأعم الذى هو مطلق ممتنعا. بل ممكنا واذا كان الأمر كذلك جاز ان يتحقق الإمكان فى فرد – غير الوجود الثانى الممتنع – وهو الوجود الأول، **ولا يتم الدليل.**

الجواب عن هذا الاعتراض:

---

(٧) انظر ص : ٨٦ – ٨٧ من هذا الكتاب .

أولا : ان الوجود من حيث ذاته أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة بحسب الازمنة، لأن الزمان امر خارج عن حقيقة الوجود فكونه اولا او ثانيا امر اضافى لا يغير حقيقته.

وكذلك الايجاد: فانه – مثل الوجود– امر واحد، لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب الاضافة. فاذن الوجودان المبدأ والمعاد وكذلك الا يجاد– ان يتلازمان فى امكان الماهية امكانا ووجوبا وامتناعا. **وبناء على ذلك** يلزم من الحكم على الوجود الثانى بالامتناع امتناع الوجود الأول فتتم الملازمة، فيتم الدليل.

ثانيا: لو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء، ممتنعا فى زمان آخر كزمان الإعادة بعلة أن الوجود فى الزمان الثانى أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الأول بحسب الاضافة.

لو جوزنا ذلك لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى لتحقق نفس العلة فى هذا التجويز. ولكن هذا اللازم باطل. **لأنه يترتب عليه محالات ثلاثة:**

الأول: مخالفته لبديهة العقل: اذ العقل يحكم بداهة باستحالة هذا الانقلاب من امتناع ذاتى الى وجوب ذاتى. لأنه يستحيل أن تقتضى الذات الواحدة عدمها فى زمان وتقتضى هى بعينها وجودها فى زمان آخر.

الثانى : اشتغناء الحوادث عن المحدث. لجواز ان تكون واجبة لذاتها حينما تكون موجودة فلا تحتاج الى صانع يحدثها، بل تكون ذواتها كافية فى حدوثها.

الثالث: سد باب اثبات الصانع: هذا المحال مترتب على المجال الثانى. فان الحوادث اذا جاز أن يكون وجودها من ذواتها فقد انسد باب اثبات الصانع لا محالة.(٨)

---

(٨) انظر شرح المواقف ج ٣ ص : ٢٢٢ – ٢٢٣ وشرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٣ .

والحق : ان هذه المحالات التى لزمت عن تجويز الخصم شنيعة تدل على بطلان موقف الخصم ، وقوة موقف المستدل.

وهناك مناقشات أخرى لا طائل تحتها ولا فائدة لذكرها هنا **وفى رأينا ان هذا الدليل قوى يكفى لاثبات المطلوب.**



الدليل الثانى ومناقشته:

الاعادة ايجاد اهون من البدء ، وكل ما كان كذلك فهو جائز .

فالاعادة جائزة وهو المطلوب.

بيان ذلك:

ان المعدوم الذى كان موجودا اولا قد استفاد بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود فيكون قابليته للوجود الثانى اسرع. لأنه سبق اتصافه بالوجود، فله به عهد وصلة وبالتالى فاعادة المعدوم أسهل وأهون كما يشهد على ذلك ما ورد فى قوله تعالى:

(وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ ، وَهُوَ أَهْوَنُ (٩) عَلَيْهِ).

الاعتراض

نمنع المقدمة الاولى:

ان المعدوم الذى يدعى اعادته لا يكون ايجاده ثانيا أهون . لأنه عدم محض فكيف يتصور انه يقبل الوجود قبولا أسرع؟ حيث لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فلا أهونية اذن.

---

(٩) الأهْونية المذكورة بالنسبة لِقُدَرِ العباد لا بالنسبة لقدرة الله تعالى. لأن الممكنات جميعا بالنسبة اليه تعالى سواء.

نعم أن الأهونية تحصل اذا كان يوجد مثل له، فيكون ايجاد **مثل** المعدوم أهون لأن صورته باقية محفوظة. ولكن فى الحقيقة ليس كلامنا فى ايجاد **مثل** للمعدوم، بل فى ايجاده **بعينه**.

وعلى ذلك فالاقرب ان لا تحمل الاعادة التى جعلتْ أهون، على إعادة المعدوم ، بل تُحمل على إعادة الأجزاء على ما كانتْ عليه من التركيب والتأليف بعد تفرقها. لأن الأجزاء موجودة ومستعدة ومتصفة بالوجود فقبولها للوجود الثانى أسهل وأهون.(١٠)

ويتضح من هذا الاعتراض ان هذا الدليل لا يودى الى جواز اعادة المعدوم بعينه من الناحية الجدلية الآ ان الدليل الأول يكفى لإثبات ذلك المطلوب مع ملاحظة أن الآية الكريمة المذكورة قوية فى دلالتها على مطلق الاعادة.

ثانيا – مناقشة الأدلة على امكان البعث الجسماني وانه سيقع

اما الدليل على امكانه فنقول:

رأينا أثناء عرضنا لهذا المذهب ان القائلين بالبعث الجسمانى بعد اثبات جواز اعادة المعدوم بعينه وابطال استحالته بأدلة عقلية، **يُثبتون إمكان البعث الجسمانى بدليل عقلى واضح، حيث يسهل على العقول اثبات امكان البعث الجسمانى بعد إثبات جواز إعادة المعدوم بعينه، وابطال أدلة منكريها**. لأن بعث الأجساد ان كان عن عدم فامكانه الظاهر، وان كان عن تفريق فهو اظهر فى الامكان. لأن جمع الأجزاء المتفرقة على ما كانت عليه، واعادة التاأليف المخصوص فيها والحياة اليها أمر ممكن لذاته حيث قبلت تلك الاجزاء الجمع والحياة اولا فيلزم ان تقبلهما ثانيا لأن القابلية صفة ذاتية لها. والله تعالى قادر على جمعها واعادة الحياة اليها لأنه سبحانه عالم بجميع

---

(١٠) شرح المقاصد ح ٢ ص ١٥٤ .

الموجودات ومنها تلك الأجزاء. ولا شك ان صحة القبول ، وصحة الفعل من الفاعل توجبان صحة الامكان اى إمكان وقوع إعادة الأجساد الى الحياة مرة أخرى.

اذن فبطلان استحالة اعادة المعدوم يستلزم صدق هذا الدليل ولا يرد عليه بعد ذلك اعتراض آخر. وقد ابطلنا ادلة استحالة اعادة المعدوم بعينه، فى الفصل الثانى من هذا الباب فليرجع اليه(١١). **أما هذا الدليل** فهو مذكور مفصلا فى الفصل الأول من الباب الثانى (١٢)

أما الدليل على انه سيقع:

فالمعتمد فى ذلك عند أهل السنة دليل السمع فقط حيث لا مجال للعقل فيه.

ويتلخص دليلهم ومناقشته فيما يلى :

إن البعث والإعادة أمر ممكن، أخبر به الصادق الذى علم صدقه بدليل قاطع وبالتواتر.

وكل ما أخبر به الصادق يكون حقا وواقعا.

فالبعث والإعادة حق وواقع.

اما الامكان : فلما ذكرنا من الأدلة على جواز اعادة المعدوم وجواز بعث الأجساد.

وأما الاخبار الصادقة: فلما تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم من أحاديث تدل على البعث الجسمانى **ولما ورد فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة من نصوص لا تحتمل التأويل(١٣)...**

---

(١١) انظر ص : ٣٧٢ – ٣٨٠

(١٢) انظر ص : ٨٨ – ٨٩ من هذا الكتاب .

(١٣) انظر تلك الآيات الكثيرة التى ذكرناها فى هامش ص : ٩٢ – ٩٣ من هذا الكتاب .

الاعتراض

قالوا أولا: نمنع إمكان إعادة المعدوم وبالتالى إمكان بعث الأجساد حيث ثبت إستحالتها بالأدلة.

الجواب: **قد عرفنا من مناقة تلك الأدلة بطلانها . وقد أقمنا على جوازها أدلة عقلية ونقلية فليرجع اليهما.**

وقلوا ثانيا: ان الآيات الواردة فى البعث الجسمانى ليست أكثر– وأظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر، فكما وجب تأويل هذه الآيات وجب صرف الآيات الواردة فى المعاد الجسمانى الى المعاد الروحانى بحيث تكون تمثيلات ورموزا لما هناك وكتابة عن سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقتها للابدان.

الجواب: **ان الآيات انما يجب تأويلها عند تعذر الظاهر. ،لا تعذر هنا بل العقل يقرر** إمكان ذلك عدم استحالته. **وخاصة اذا قيل ان المعاد مثل الأول «عينه» . ولو فتح باب التأويل بلا ضابط ولا داع لراح الباطل وخفى الحق. والقول** بان هذه الآيات وأحاديث الأنبياء لا تُعبر عن الحقيقة، بل هى كناية عن احوال النفوس ومعادها بعد فناء الجسد، **نسبة للأنبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ. . والقصد الى تضليل الناس ، والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق. وذلك باطل بداهة لتنافره مع– رسالة النبوة و – الحكمة الهية »**(١٤)..

وبهذه المناقشة يظهر صدق الدليل المسمى على ان بعث الأجساد سيقع.

اما الدليلان العقليان اللذان ذكرهما الإمام الرازى:

فالدليل الأول منهما قوى– فى نظرنا – يكفى لإثبات المطلوب.

أما الدليل الثانى:

---

(١٤) انظر شرح المقاصد ح ٢ ص ١٥٧

فهو غير سليم فى نظرنا . بيان ذلك:

انه يرى ان الله تعالى خلق مخلوقاته فى هذا العالم.

إما للراحة واللذة والانتفاع..

وإما للتعب والألم والأضرار.

أو ، لا لهذا ولا ذاك .... حيث ان الاحتمالات العقلية حاصرة فى هذه الثلاث « خلق المخلوقات للراحة واللذة والانتفاع ».

ولما كانت اللذات الموجودة فى هذه الدنيا قليلة وغير مستمرة وآلامها أكثر وأشد وكذلك الأمر فى الراحة والانتفاع،

ولما كان تحمل الآلام الكثيرة والمضار الكبيرة للحصول على اللذات القليلة والمنافع الصغيرة لا يليق بالحكمة الإلهية.

لما كان الأمر كذلك حكم بان ذلك المقصود غير حاصل فى هذه الدنيا. ولذلك جزم بضرورة وجود عالم آخر وحياة أخرى بعد هذه الحياة يحصل فيها هذا المقصود. وتلك هى النشأة الثانية الجسمانية(١٥)..

نعم ان هذا الدليل غير سليم فى نظرنا:

لانه يستلزم ان تكون الحياة فى النشأة الثانية عبارة عن اللذة والراحة والانتفاء فقط. وليس فيها الاّ الجنة ونعيمها التى هى السعادة الأبدية للمؤمنين بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر.

أما الآلام والشقاء الجسمانى والجحيم وعذابها بالنسبة للمشركين والكفار والعصاة فلا يثبتها دليله العقلى المذكور!

مع انه ثابت بنصوص الكتاب والسنة وهو يؤمن بذلك كما اثبته بدليله العقلى الاول.

---

(١٥) انظر ص : ٩٤ — ٩٥ من هذا الكتاب .

اذن فهذا الدليل باطل لأنه لا يتضمن اثبات الجحيم وعذابها الجسمانى الثابت بالكتاب والسنة.

أما الدليل المعتزلة ومناقشته

فدليلهم يتلخص فى أنه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين ، وعقاب العاصين ليصل الجزاء الى مستحقيه ولا يكون حصول ذلك الا باعادته الاجساد باعيانها اذن فالاعادة العينية واجبة.

وهذا الدليل مبنى على أصلهم فى وجوب الأصلح على الله تعالى. لأن ترك الجزاء ظلم والظلم لا يصح صدوره عن الله تعالى ومبنى أيضا على رأيهم فى حقيقة الانسان . لأنهم يرون ان المطيع والعاصى هو هذه الأجزاء الأصلية فلا يمكن وصول الجزاء الى مستحقه الاّ باعادتها(١٦)..

الاّ ان الخصم إعتبر الفلاسفة لا يقبلون هذا القول . فلا يصح الزامهم لمذهب غير معترف به عندهم وخاصة فى مقام الاستدلا.

فالاولى– الاكتفاء بدليل السمع بعد إثبات إمكانه بالعقل.

بعد هذه المناقشة جاز لنا الآن الانتقال الى الفصل الرابع كى نبين– على ضوء ما تقدم– المذهب الحق.



(١٦) انظر نفس المكان.

﴿الفصل الرابع﴾

بيان المذهب الحق

بعد عرض المذاهب المشهورة فى البعث وبيان آراء المتكلمين والفلاسفة فى كيفيته وفى طبيعة النفس الانسانية وخلودها، عرضا محايدا، وبعد مناقشة المذاهب الرئيسية فى البعث والخلود ، بعد ذلك كله نريد فى هذا الفصل بيان المذهب والحق فى نظرنا معتمدا على الأدلة العقلية والنقلية الإلهية.

وقد تبين من مناقشة مذهب المفكرين للبعث مطلقا بطلان مذهبهم وفساد أفكارهم وكونها بعيدا عن العقول السليمة والأديان السماوية.

كما تبين من مناقشة مذهب الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى الذين يُنكرون المعاد الجسمانى أنهم لَيسوا على حق فى هذا الإنكار حيث اتضح بطلان أدليتهم– او بالأصح فساد شبههم– التى اعتمدوا عليها فى ذلك الأفكار،كما تبين بعد تأويلاتهم للنصوص الدينية وصرفها عن الدلالة على معانيها الظاهرة الواضحة تبين قبل ذلك بطلان كلام القائلين منهم بالتناسخ(١)..

ومن مناقشة مذهب المتكلمين الذين يقولون بالبعث الجسمانى فقط تبين وثبت أن قولهم بجسمية النفس غير مُسَلّم، وان أدلتهم التى أقاموها لاثبات ذلك ضعيفة لا تنهض أمام الأدلة القوية التى تُثبت عدم جسميتها وتثبت مغايرتها للبدن وان كانت أدلتهم العقلية على امكان البعث الجسمانى وأنه سيقع صحيحة تُثبت صدق قولهم وتقضى على شبه خصوصهم، وأن الآيات التى ذكروها للاستدلال بها واضحة فى الدلالة على صدق القول ببعث الاجساد.

---

(١) ص : ٣٨٠ – ٣٨٤ من هذا الكتاب .

واذا تبين بعد - تلك المناقشة- بطلان القول بانكار البعث مطلقا ثبت ان هناك بعث مطلقا لا ريب فيه.

واذا تبين بالأدلة بطلان القول بانكار البعث الجسمانى ثبت صدق القول بالبعث الجسمانى.

واذا تبين بالأدلة ان النفس الانسانية ليست جسما بل جوهرا روحانيا مغايرا للبدن، وانها من عالم روحانى آخر وانها لا تقبل الفساد حيث ان الخلود من طبيعتها، ثبت بالضرورة ان البعث بالنفس او بالروح ايضا حيث لا يتصور بعث الأجساد بدون إعادة أرواحها اليها.

وإذا كان الأمر كذلك ظهر جليا ان الحق فى هذه المسألة هو القول «بالبعث الجسمانى والروحانى معا». هذا ما وصلنا اليه بعد البحث والتمحيص وهو الذى نقول به ونطمئن الى صدقه ونُؤمّن بانه هو المذهب الحق.

وقد قال به كثير من علماء الاسلام المحققين وغيرهم من الفلاسفة ممن ذكرنا آراءهم سابقا(٢)..

ونريد هنا ان نذكر أولا أقوى الأدلة- فى نظرنا- على مغايرة النفس بالبدن وانه جوهر غير مادى، بل جوهر من عالم آخر روحانى وانها خالدة تبقى بعد فساد البدن، كى نثبت بذلك (نوعا من البعث) أمام الماديين ومنكرى البعث والخلود مطلقا حتى يكون موقفنا معهم موقفا إيجابيا بعد ذلك الموقف السلبى أثناء مناقشتهم. فيكون ذلك فى نفس الوقت ردا على من يقول بجسمية النفس ممن ذهب اليها من المتكلمين. **لأن غرضنا من هذا البحث ليس هو مجرد هدم، وموقف سلبى بل هو اظهار الحق، وبناء هذه العقيدة على أساس راسخ من العلم والعقل والوحى الإلهى.**

---

(٢) راجع الفصل الثانى من الباب الثانى والفصل الأول من الباب الثالث.

وبذلك يظهر سر اختيار هذا المذهب، وصدق أحد طرفيه وهو كون البعث روحانيا.

ثم نذكر ثانيا الأدلة التى تمت بعد المناقشة والتى تدل على امكان البعث الجسمانى وانه سيقع. وبذلك يظهر صدق الطرف الثانى من المذهب وهو كون البعث جسمانيا كما يتضح فساد قول المنكرين لحشر الأجساد، وجعل هذا المذهب، «المذهب الحق».

وبعد ذلك كله نُبيِّن وجهة نظرنا فى كيفية بعث الأجساد ونوع السعادة فى الحياة الثانية حتى يأخذ القارئ فكرة كاملة عن هذا المذهب الذى اعتبرناه المذهب الحق.



ان العقل والدين يشهدان: ان الانسان مكون من الجسم والنفس (أى الروح). كل منهما حقيقة أكيدة ثابتة. وكل منهما خلق لأداء وظيفة معينة فى الانسان.

فالجسم هو هذا البدن المحسوس المكون من الأعضاء الداخلية والخارجية المعروفة بالعلم والمشاهدة. وهو بالنسبة للانسان بمثابة آلة تنفذ أوامره.

أما النفس. فهى مصدر الحياة والحركة، مصدر الادراك والتعقل والشعور. وهى حقيقة الانسان، وذاته العاقلة المدركة. فالنفس سر الحياة وعلة الادراك والتعقل وهى الجوهر الذى لا يتصور الانسان بدونه ولا يمتاز عن غيره، ولا يكون عاقلا ومفكرا إلاّ به.

نعم إن النفس سر الحياة، وعلة الادراك والتعقل:

لأن الجسم المادى المشخص لا يكفى لتعليل سر الحياة التى تدب فى جسم الانسان، ولا يكفى أيضا لتعليل الحياة الفكرية والعقلية والشعورية التى تضفو وتعلو ظواهرها على الظواهر الجسمية المادية فان كلا منها شئ غير محسوس، شئ غير مشاهد،

ولا يمكن تفسير هذه الأشياء غير المادية وتعليلها بشئ مادى كالجسد، مهما تقدمت العلوم والكشوف العلمية. ولذلك قد اعترف العلماء المنصفون المتخصصون فى علم الحياة، وعلم وظائف الأعضاء وغيرها من فروع العلم، اعترفوا بعجزهم عن كشف تلك الاسرار. **وكان ذلك عند كثير منهم- سببا فى الايمان بوجود قوة خالقة، ومبدأ عظيم، عالم بتلك الاسرار، قادر على خلقها، وهو الله سبحانه وتعالى.**

واذا كان لا يمكن تعليل تلك الاسرار بشئ مادى كالجسد، وجب القول بوجود شئ آخر غير مادى نعلل به هذه الأشياء التى لا تزال وستظل أسرارا إليهة وهو ما يعبر عنه بالنفس او بالروح.. وهى أمر من عالم آخر، عالم الأرواح والأسرار، وهى سر الله فى خلقه، ونفخه من روحه فى عبده(٣)..

إذن فهى شئ روحانى غير مادى لا يمكن معرفة كنهه وحقيقته بوسائل مادية أو بطريقة التجربة والمشاهدة. ولو كان النفس شيئا جسميا أو جوهرا ماديا لعرفناها بواسطة العلم الحديث ورسائله الدقيقة، ولكان شأنها كشأن أى شئ مادى. ولكن الأمر خلاف ذلك، إذ لا تزال النفس سرا من أسرار الكون وستظل سرا كما يقول العلماء.

ولنذكر الآن أقوى الأدلة- فى نظرنا- على وجود مبدأ غير مادى فى الانسان اى على وجود جوهر روحانى مستقل عن البدن الذى نسميه نفسا:

يأتى فى مقدمة تلك الأدلة على وجود النفس ومغايرتها للبدن البرهان الذى اشتهر «ببرهان الرجل الطائر» أو المعلق فى الفضاء «والذى أقامه الفيلسوف الاسلامى «ابن سينا» وهو يتلخص فيما يلى:

اذا تصورنا شخصا خُلق دفعة، كامل القوى الجسمية والعقلية ثم حُجب بصره عن المشاهدة بحيث لا يرى شيئا من أعضاء جسمه أو مما حوله من الامور الخارجية **وتُرك فى**

(٣) قال تعالى فى حق آدم عليه السلام: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى) كما أمر تعالى خاتم رسله محمد صلى الله عليه وسلم باجابة السائلين عن الروح بقوله: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى).

هواء طلق لا يحس باى نوع من احتكاك او اصطدام وفُرّقَ أعضاؤه بحيث لا تتلامس بحال من الأحوال، فانه فى هذه الحالة لا يشك فى أنه موجود، مع انه لا يستطيع فى تلك الحالة ان يُثبت وجود أىّ جزء من أعضائه أو من أجزاء بدنه لا باطنية كالقلب والكبد والدماغ، ولا خارجية كاليد والرجل والعين. وهو يُثبت حينذاك وجودا مجردا عن الطول والعرض والعمق، بل يثبته مجردا عن أى صفة من صفات الجسم حتى لو فرضنا انه يتخيل فى تلك الحالة يدا او رجلا فلا يظنها جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته. ومن المعلوم بداهة ان المُثْبِتْ غير الذى لم يُثْبَتْ.

اذن فالذات التى اثبت وجودها بلا توسط الحواس، وبلا توسط شئ من الجسم المادى لابد لها من صفة خاصة لا توجد فى الأجسام ولابد أنها من عالم آخر غير مادى. وذلك الشئ المثبت هو النفس. وعلى ذلك يكون للنفس وجود مستقل عن الجسد مغاير له.(٤)

هكذا أثبت ابن سينا وجود النفس بناء على ان الانسان قد يستطيع ان يتجرد من الاحساس بجسمه ومن الاحساس بكل شئ ومع ذلك يستطيع أن يُدرك نفسه بنفسه لانها حقيقة ذاته وأساس شخصيته.

وواضح ان هذا البرهان برهان قوى يعترف بقوته كل منصف. وهو يكفى لإثبات وجود شئ مُغاير للبدن. فان الانسان فى اى وضع من الأوضاع وبقطع النظر عن أىّ نوع من انواع الإدراك لأعضاء جسمه يشعر فى تلك الحالة — بانه موجود وان ذلك الموجود ليس يده ولا رجله ولا أىّ شئ من أعضاء جسده. بل هو شئ آخر مغاير لتلك الأعضاء منفردة او مجتمعة. وذلك الشئ الموجود هو نفسه.

(٤) انظر بحثنا السابق عن ابن سينا ص : ٢٤٦ من هذا الكتاب .

و« مبدأ الكوجيتو » **الذى قال به أبو الفلسفة الحديثة « ديكارت » والذى أثبت به وجود نفسه المغايرة لبدنه، يشبه الى حد كبير برهان ابن سينا المذكور** وقد شرحنا ذلك مفصلا أثناء عرضنا « **رأى ديكارت** » فيما مضى(٥)..

وقد قلنا هناك ان ديكارت انتهى من شكه فى كل شئ الى يقين لا سبيل الى إنكاره ولا الى الطعن فى ثبوته. **ذلك « اليقين » هو وجود الشخص الذى يشك**. فانه مهما استطاع أن يشك فى كل شئ فلن يستطيع الشك فى انه يشك.

وبتلخص كلام ديكارت فى مبدأ « الكوجيتو » (أنا أفكر وإذن فأنا موجود) – الذى يعتبر من أهم الدالة على وجود جوهر مستقل عن البدن، ومغاير له– فيما يلى:

قد يستطيع الانسان ان يفترض ان لا جسم له ولا عالم ولا مكان ولكنه لا يستطيع مهما شك فى كل شئ أن يفترض انه غير موجود بل على العكس انه يصل من شكه فى حقيقة الأشياء الى إثبات وجوده. **لأنه لما كان الشك ضربا من ضروب التفكير فلا يستطيع ان يشك فى أنه يفكر، ولما كان التفكير وجودا فلابد أن يكون موجودا– كشاك مفكر– إذ لو لم يكن موجودا لما استطاع ان يشك وان يفكر فكونه يشك ويفيد انه يفكر. وكونه يفكر يفيد انه موجود.**

والنتيجة البديهية اذن بعد الشك هى:

« أنا أفكر ، وإذن فانا موجود » ولذلك قال:

هذه نتيجة يقينية مؤكدة بحيث لا يستطيع أى انسان أو الشيطان الخبيث أن يَضِلّنى فيها: لأنه كى يفعل ذلك مضطر ان يدعنى لحظة لأفكر. ولما كان التفكير وجودا يتحقق وجودى فى تلك اللحظة.

---

(٥) انظر ص : ٣٨٨ وما بعدها من هذا الكتاب.

اذن فانى جوهر طبيعته التفكير بحيث لا يحتاج فى وجوده الى مكان ولا الى اى شئ مادى. وعلى ذلك فالأنا أو النفس جوهر متميز تمام التمييز عن الجسم ومُغاير له. **وتكون النفس بذلك جوهرا روحانيا مجردا عن المادة.**

وهناك دليل آخر يسمى **« ببرهان الاستمرار » وهو يتلخص فيما يلى:**

ان البدن دائما فى تغير وتبدل، وزيادة ونقصان حيث لا يستقر على حال، فى حين ان النفس ثابتة لا تتغير، باقية لا تتبدل، وهى هى فى جميع مدة الحياة. فان الانسان اليوم فى نفسه هو الذى كان موجودا فى جميع عمره بدليل انه يتذكر أشياء كثيرة من حوادث حياته الماضية، **وقد ثبت أن جسم الانسان يتجدد فى كل عشر سنوات بحيث لا يبقى شئ من اجزاء بدنه فى حين انه يعلم بقاء ذاته فى هذه المدة بل فى مدة حياته جميعها. اذن– فالنفس التى هى ذات الانسان وحقيقته مغايرة لأجزاء بدنه، وجوهر مستقل غير مادى.**

ثم ان الانسان اثناء تحدثه عن نفسه أو تخاطبه لغيره يعنى دائما نفسه ويقول مثلا: احذت بيدى، ومشيت برجلى، وتكلمتُ بلسانى، وسمعتُ بأذنى وتفكرتُ فى كذا فى حين أنه قد يكون حينذاك غافلا عن بدنه وجميع اجزاءه، وقد يكون منهمكا فى أمر من الأمور ومع ذلك يستحضر ذاته. **وذلك برهان على ان الانسان والذى يشير اليه– بـ « أنا » مغاير للبدن وهو جوهر مستقل عنه.**

وهناك دليل آخر يُثبت إستقلال النفس وعدم جسميتها كالآتى:

لو كانت النفس جسماً فلا يخلو:

إما أن تكون حالّة فى البدن أو تكون فى خارجه.

لا يجوز ان تكون خارجة عن البدن والا كيف تؤثر وتتصرف فى هذا الجسم وكيف تكون مصدر الحياة والتعقل؟

وأما ان كانت حالة فى البدن فلا يخلو:

إما إن تكون فى جيمع البدن

أو فى بعضه

ولكن كلا الإحتمالين محال: لأن الأول يستلزم أن يتنقص النفس وتنتقل من عضو الى عضو آخر اذا قطع طرق من البدن، كما بستلزم أن تمتد بامتداد الأعضاء تارة وتتقلص بذبولها تارة أخرى. وهو ظاهر البطلان.

وأما الاحتمال الثانى: فهو يستلزم ان تنقسم النفس بانقسام محلها بالفعل او بالفرض حتى تنتهى بالانقسام الى أقل شئ وأحقره. ومحالية هذا اوضح وهو معلوم بالبديهية.

اذن هى جوهر مغاير للبدن المادى فهو جوهر روحانى من عالم الأمر والملكوت.

هذه هى أهم الأدلة التى تثبت تجرد النفس ومغايرتها للبدن وكونها من عالم آخر، عالم الأسرار والأرواح.

تلك الأدلة- وخاصة برهان الرجل الطائر وبرهان الكوجينو الديكارتى- كما تكفى لاثبات تجرد النفس واستقلالها عن البدن تكفى ايضا لابطال كون النفس جسما أو جسمانيا أيّا كان قائله وأيّا كان مذهبه وعقيدته.

وهناك ملاحظات قيمة «لهنرى برجسون» حيث يثبت بالتجربة وجود نفس مغايرة للبدن تضفو وتعلو على الظواهر البدنية، لَخّصْناها فيما مضى فليُرجع اليها(٦). وهناك أدلة كثيرة ذكرناها فى مواضعها.

ونكتفى فى هذا الموضوع بما ذكرناه تجنبا عن التطويل والاقلال.

---

(٦) انظر ص ٤٠٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

أما إثبات خلود النفس الذى يتوقف عليه نوع من البعث اعنى المعاد الروحانى، فهو أمر متفق عليه بين المثبتين للبعث مطلقا، وإن كان الفلاسفة الروحانيين يُثبتون ذلك بالأدلة العقلية وجمهور المتكلمين يُثبتونه بالادلة الشرعية فقط. أما بعض المتكلمين فانهم يُثبتونه بالادلة العقلية والشرعية معا كما رأينا ذلك فى الفصل الثانى من الباب الثانى.

نعم ان القول بخلود النفس أمر متفق عليه بين جميع هؤلاء المثبتين ولكنا سنذكر هنا اولا أهم الأدلة العقلية التى تدل على ذلك لغرضين:

الأول: إثبات نوع من المعاد أمام الماديين ومنكرى البعث كما وعدنا بذلك فيما سبق..

الثاني: اتمام هذا البحث نفسه اعنى عرض المذهب الحق.

ثم نذكر ثانيا الأدلة الشرعية على خلود النفس الانسانية للغرض الأخير.

أولا: الأدلة العقلية على خلود النفس:

وقد اهتم الفلاسفة الإلهيون، وخاصة «**أفلاطون**» و«**ابن سينا**» بخلود النفس الانسانية وذكروا لاثبات ذلك أدلة كثيرة.

فبعض أدلة أفلاطون يعتمد على نظريته المشهورة أعنى «نظرية المثل». ولا يجوز ذكر ذلك فى هذا المقام، مقام إثبات الخلود أمام الماديين خاصة.

أما باقى أدلته وأدلة ابن سينا فتنبنى على جوهرية النفس وبساطتها واستقلالها عن البدن، وكونها من عالم آخر.

وبعد ان أثبتنا بالأدلة السالفة وجود النفس وكونها جوهرا مستقلا عن البدن، مغايرا له أى كونها جوهرا بسيطا غير مادى.(٧)

---

(٧) لأن كونها غير مادى يستلزم كونها بسيطا لأن المادى لا يكون الأ مركبا.

سنذكر هنا أهم تلك الأدلة لإثبات خلود النفس للغرضين السالفين.

يتلخص « برهان الحياة » الذى أقامه أفلاطون فيما يلى:

ان الحياة صفة جوهرية فى النفس بحيث لا تنفك عنها سواء كانت متصلة بالجسم أو فارقته بعد فناء **لأنها سبب الحياة للجسد بحيث متى اتصلت به تجرى فيه الحياة ، ومتى فارقته ادركه الموت والفناء.**

أما هى فانهما خالدة، لأن الحياة من ذاتها لا تنفك عنها بحال من الأحوال إذن فهى منافية للموت بالطبع. والشئ الذى لا يقبل ضده، ولا يتحول بعينه الى ضده، كما ان الثلج مثلا لا يمكن ان يتحول بعينه الى الحرارة.

واذا ثبت أن النفس متصفة بالحياة اى انها مشاركة فى الحياة بالذات- **يستحيل عليه ضده وهو الموت. فتكون خالدة.**

ويشبه هذا الدليل برهان ابن سينا الذى يمكن تسميته **« ببرهان البساطة »** وهو ينبنى على طبيعة النفس وكونها جوهرا بسيطا غير مادى.

وملخصه:

إن النفس جوهر بسيط لا يحتوى أمرين متناقضين: أعنى الوجود والعدم. واذا وجدت فيستحيل ان تنعدم والاّ لأصبح البسيط مركبا من وصفين متنافيين. فان الأشياء المركبة هى التى تقبل الفساد، لأن فيها جانبا فعل وقوة حيث يجوزأن يجتمع فيها فعل ان يبقى، وقوة أن يفسد. فهذا الأمر محال فى الأشياء المفارقة، وقد ثبت فيما مضى ان النفس جوهر بسيط مفارق وانها حياة بطبيعتها فلا يمكن أن يوجد فيها قابلية للفناء.

إذن فالنفس باقية بعد فناء الجسد.

أما دليل ابن سينا الميتافيزيقى:

فقد بناه على ان جوهر النفس من عالم آخر حيث انها مصدر الحياة

والحركة والادراك والتعقل. وهو أقوى من جوهر البدن لانه محرك هذا البدن. ومدبر له ومتصرف فيه، بل هو الانسان فى الحقيقة وما البدن الا تابع لها. والجوهر الذى هذا شأنه لا يفنى بعد الموت ولا تضر مفارقته للبدن وجوده. لأن صلة النفس بالبدن ليست صلة تلازم وارتباط بحيث يلزم من بطلان احدهما بطلان الآخر ، بل صلتها به صلة مالك بمملوك، وآمر بمأمور فلن يضر المالك ما قد يلحقه بملكه من فساد. فان الإنسان اذا نام، بطلت عنه الحواس والادراكات ومن هنا يشبه البدن النائم بالموتى.

ثم ان الانسان فى منامه يرى الأشياء ويسمعها، بل قد يُدرك الغيب أحيانا ولا يتيسر له ذلك فى يقظته وذلك يدل على ان جوهر النفس غير مرتبط بالجسد بل يستطيع ان يبقى بعد فساد البدن ومفارقته.

ويرى ابن رشد– كابن سينا– ان فساد البدن لا يستلزم فسادها لأن البدن كآلة لها. ولاشك ان فساد الآلة لا يستلزم فساد مستخدميها. والدليل على ذلك هو حال النفس أثناء النوم.

فان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى. ولما كان الموت يشبه النوم من حيث بطلان النفس فى كل وجب أن يكون حالة النفس فى الموت كحالها فى النوم لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما.

ففى تشبيه الموت بالنوم استدلال قوى على خلود النفس.

ان هذه الأدلة تثبت خلود النفس الانسانية بعد الموت وبقائها بعد فناء الجسد. فتكون النفس فى حياتها الأخرى إما فى نعيم دائم ان كانت فاضلة زكية عالمة بواجبها فى هذه الدنيا، **وإما فى عذاب دائم إن كانت ذليلة جاهلة فى حياتهما الدنيوية. هذا هو المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة الإلهيون وهو القدر المشترك من المعاد بين المثبتين أعنى خصوم الماديين جميعا لأن المتكلمين الذين اشتهر مذهبهم بالبعث الجسمانى فقط، لا يُنكرون خلود النفس بعد الموت**

بل يُثبتون ذلك بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة(٨) حتى يتحقق نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة فى القبر الى ان يُرجعها الله تعالى الى اجسادها يوم البعث . هذه هى أهم الأدلة العقلية على خلود النفس.



ثانيا : الأدلة الشرعية على خلود النفس :

وهى كثيرة ، وقد ذكرنا اكثرها فيما مضى(٩) وسنكتفى هنا بذكر أهمها:

١) **منها**: قوله تعالى:(**وَلا تَحْسَبَنَّ الّذينَ قُتلُوا فِي سَبيلِ الله أَمْوَاتاً ، بَلْ أحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ، فَرِحينَ بِما آتاهُمْ الله مِنْ فَضْلِهِ...**)

فكونه حيا، مرزوقا، فرحا، مستبشرا به يستلزم ان يكون باقيا غير معدوم.

٢) **ومنها**: قوله تعالى :(**وَلا تَقُولوُا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبيلِ الله أمْواتاً بَل أحياء...**)

فان هذه الآية تفيد مثل المعنى الذى افادته الآية الأولى.

٣) **ومنها**: قوله تعالى: (**يا أَيَّتُهَا النَّفسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي الى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي**).

فرجوعها الى ربها دليل على بقائها وعدم فسادها.

٤) **ومنها**: قوله تعالى :(**اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالّتى لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**) فانه تعالى شبه حالة الموتى بحالة النوم فى ان النفس لا تفنى فى كل منهما. فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لكان تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها،

---

(٨) فى الفصل الثانى من الباب الثانى تحت عنوان «خلود النفس والأدلة عليه» ص: ١٢٣ – ١٢٦ وذلك اثناء عرض مذهب القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا فليرجع اليه.

(٩) انظر ص : ١٢٤ - ١٢٦ من هذا الكتاب .

ولو كانت تفسد بالموت لما عادت، مع انه تعالى يقول: (**فَيُمْسِكُ الَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوتَ، وَيُرْسِلُ الأُخْرَىٰ إِلى أَجَلٍ مُسَمَّىٰ**)

٥) **ومنها : قول رسول الله ﷺ :**

(**أَرْوَاح الشُّهَدَاءِ فِى حَوَاصِلِ طُيُور تسرح فِى رِيَاضِ الْجَنَّة.**)

٦) **ومنها**: رواية عن النبى ﷺ **أَرْوَاحُ النَاسِ عَن يَمين آدم عَلَيهِ السلام ويساره ليلة الإسراء.**

٧) **ومنها**: قال ابن عمر رضى الله عنهما:

قال رسول الله ﷺ، (**اِذَا مَاتَ اَحَدُكُمْ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، وَاِنْ كَانَ مِنَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَمِنْ أَهْلِ الجَنَّة ، وَاِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ. فيقال: هَذا مَقْعَدُكَ حتّى يَبْعثكَ الله يَومَ القِيامَة**) أخرجه البخارى وسلم وغيرهما.

وكذلك الآيات والأحاديث الأخرى الدالة على أن الأرواح (اى النفوس) تُعَذّبُ وتُنعمْ فى القُبُور بَعْدَ فساد الجسد الى ان يُرجعها الله الى أجسادها يوم البعث. حيث لا يتحقق ذلك الآ ببقاء النفس بعد الموت.



وبما ذكرنا من البيان والأدلة العقلية والنقلية نتتهى من عرض الشق الأول من المذهب الحق. أعنى به بيان روحانية البعث وإثبات روحانية النفس وخلودها. وبذلك يتحقق اثبات نوع من المعاد امام الماديين ومنكرى البعث مطلقا كما وعدنا بذلك فيما مضى.

ونشرع الآن فى اثبات الشق الثانى من هذا المذهب المختار أعنى ذكر الأدلة على امكان البعث الجسمانى وانه سيقع مع بيان كيفية إعادة الأجساد الى الحياة، والإشارة الى نوع السعادة والشقأوة فى الآخرة.

ولما كانت الفلاسفة عامة الإلهيون والطبيعيون مجمعين على انكار البعث الجسماني، نُريد ان نذكر هنا أولا أمام هؤلاء الفلاسفة جميعا دليلا عقليا على إمكان البعث الجسماني بقطع النظر عن ضرورة إثبات وجود الله وإثبات صدق ما جاء به الأنبياء من حيث إن البعث من الأمور الغيبية التي يتوقف إثباتها على السمع الذى يتوقف بدوره على صدق الرسل وإثبات وجود الله. لأن ما سنذكره هنا دليل عقلى. **وهو يكفى لإثبات إمكان البعث ولا يتوقف ذلك على دليل سمى انما المتوقف عليه هو ان البعث سيقع. ولذلك سوف نشير الى مسأة «إثبات وجود الله» وصدق ما جاء به الرسل الذين يتوقف عليهما إثبات السمعيات**، سوف نشير الى ذلك بعد ذكر، الدليل العقلى على إمكان البعث، وقبل إثبات انه سيقع وإن كان صدق الدليل العقلى على إمكان البعث يتوقف على **«إثبات وجود الله» «العالم» بتلك الأجزاء الأصلية «القادر» على جمعها وتأليفها** كما سنرى ذلك بعد قليل.

اما الدليل العقلى المختار على «إمكان البعث الجسمانى» فنقول :-

قد عرفنا من المناقشة الدائرة بين جمهور المتكلمين وبين خصومهم التى ذكرناها فى الفصل الثانى والثالث من هذا الباب ان «إعادة المعدوم بعينه» جائزة عقلا. لأن الأدلة التى ذكرت لإستحالتها لم تتم، وان الدليل الأول- الذى ذكر لجوازها قد تَمّ.

وبقطع النظر عن ان القول بجواز اعادة المعدوم بعينه يمكن التمسك به من حيث انه أحوط كما هو إجماع الأوائل قبل ظهور الخلاف؛ وان القول **«بجمع الأجزاء الأصلية المتفرقة وإعادة الحياة والتأليف اليها اسلم»** من الاعتراضات المشهورة كما عرفنا ذلك أثناء المناقشة(١٠) بقطع النظر عن هذا وذاك نذكر هنا الدليل العقلى الذى ثبتت قوته أمام الاعتراضات والذى حكمنا فى النهاية بانه تم.

(١٠) وان كان القول باعادة الحياة والتأليف الى ما كانت عليهما يتوقف ايضا على اعادة المعدوم بعينه كما قال به الامام الرازى وحققنا ذلك فى الفصل الأول من الباب الثانى.

وهو يتلخص فيما يلى :-

ان حشر الأجساد اذا كان عن عدم فقد بينا فيما سبق **«إمكان إعادة المعدوم بعينه»**. واذا كان عن تفريق فذلك أظهر فى الإمكان: لأن جمع الأجزاء المتفرقة على ما كانت عليه، واعادة التأليف المخصوص فيهما والحياة اليها أمر ممكن لذاته.

وذلك: لأن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع والتأليفَ والحياةَ حيث قبلتْ تلك الأجزاءُ الجمعَ والتأليفَ والحياةَ أولا. فتكون القابلية صفة ذاتية لها فيلزم ان تقبل تلك الأجزاء، الحياة ثانيا. فانه لو امتنع قبولها للجمع والحياة ثانيا لامتنع أولا. وهو غير صحيح. لأنها قَبلتْ أولا ووجدت فعلا لما نشاهدها. فإذن ثبتت القابلية من القابل. **هذا من جهة القابل** أعنى الأجزاء المتفرقة.

أما من جهة الفاعل: أعنى به الله سبحانه وتعالى فهو «قادر» على جمع الممكنات، و«عالم» بجمع المعلومات الكلية والجزئية ومنها تلك الأجزاء . واذا كان الأمر كذلك فأجزاء الابدان وإن صارتْ تُرابا واختلط بعضها بالبعض الاّ انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئيية **كان عالما بانها لأىّ بدن من الأبدان.**

وانما قلنا «انه تعالى «عالم» بجميع المعلومات و«قادر» على جميع الكائنات، لأنه ثبت فى بحث القدرة والعلم، عمومُ قدرتِه،(١١) وَشُمُولُ علمِه تعالى(١٢)..

إذن فقد ثبتت الفاعلية من الفاعل . بعد هذه المقدمة نقول ونرجو التنبه : بأن صحة القبول من القابل ، وصحة الفعل من الفاعل تُوجب صحة الإمكان، اى إمكان وقوع إعادة الاجساد الى الوجود والحياة مرة ثانية.»

---

(١١) انظر شرح المواقف ح٣ ص ٤٩ - ٥٠ وانظر ايضا هامش ص ١٠٠ من هذا الكتاب

(١٢) انظر نفس المرجع ص ١١١ وانظر ايضا هامش ص : ٩٩ - ١٠٠

وبما ذكرنا ظهر ان بعث الأجساد جائز عقلا.(١٣)

بعد تقرير هذا الدليل نقول:

وقد ظهر من ذكر هذا الدليل ان صدقه يتوقف على إثبات وجود الله وانه قادر على كل شئ. وهو أمر متفق عليه بين المتكلمين جميعا وبين الفلاسفة الإلهيين الروحيين. ومن هنا لا يستطيع هؤلاء الفلاسفة ان يعترضوا على الدليل من ناحية ما يتعلق بذات الله تعالى.

ولكن من الطبيعى ان الماديين الذين لا يعترفون بوجود الله العليم القدير لا يقبلون صدق هذا الدليل العقلى الذى يثبت إمكان البعث الجسمانى فضلا عن وقوعه. **لأن المعتمد فى إثبات ان البعث سيقع هو الدليل المسمى. ولا شك أن الاستدلال بالدليل السمعي اى الشرعى يتوقف على الايمان بالله تعالى وصدق ما جاء به الانبياء عليهم السلام وبالتالى فان فكرة البعث نفسه وإثبات انه سيقع يتوقف بدوره على إثبات وجود الله تعالى وارسال الأنبياء عليسهم السلام وصدقهم فيما يبلغون الى الناس من حيث ان البعث ووقوعه من الامور الغيبية**(١٤) فيما وراء الطبيعة التى يتوقف الايمان بها على الوحى الالهى وبالتالى على إثباته تعالى.

ومن هنا يجب إثبات وجود الله أولا، وصدق الأنبياء ثانيا امام هؤلاء الماديين ومنكرى البعث عامة. لأن هؤلاء جميعا أجمعوا على انكار الأنبياء والرسل كما أجمعوا على انكار حياة أخرى، وان آمن بعضهم بوجود إله لا صلة له بالعالم خلقا وتدبيرا **كما يزعم ديمقريطى وأبيقور.**

إلاّ انه لما أجمع أكثر الفلاسفة والعلماء قديما وحديثا، فضلا عن الأديان السمأوية

---

(١٣) انظر ص : ٩٨ وما بعدها. من هذا الكتاب .

(١٤) وهى تسمى فى لسان الشرع بالسمعيات.

كاليهودية والمسيحية والإسلام – على وجود الله تعالى وما يتعلق بذاته المقدسة وأثبتوا ذلك ببراهين وأساليب مختلفة وألّفوا لهذا الغرض كتبا تكاد لا تُحصى بحيث أصبح الملايين من العقول الممتازة، بل من عنده عقلٌ سليم يؤمنون به سبحانه وتعالى.

ثم، ولما كان حجم هذا الكتاب لا يصحح لنا بالخوض فى هذه المسألة كما لا يصحح لنا بالخوض فى إثبات الأنبياء وضرورة إرسالهم وذكر ما يدل على ذلك من الأدلة ههنا **فضلا عن ان كلا منهما قد يكون موضع رسالة مستقلة(١٥) رأينا عدم الشروع فى هذيْن الموضوعيْن اكتفاءاً بما كُتب فيهما.** وعلى من يريد المزيد ان يرجع الى كتب الفلاسفة الإلهيين وغيرها من الكتب الخاصة بهذين الموضوعين.(١٦)

ولذلك نعتبر مسألة إثبات وجود الله تعالى وما يتوقف عليها من الأمور امرا مفروغا وان ما ذكرناه من البيان والأدلة على وجود النفس وخلودها وعلى إمكان وقوع حياة أخرى كافيان لإثبات نوع من البعث امام هؤلاء الماديين والمفكرين عامة.

---

(١٥) كما اختار زميلنا الاستاذ عثمان عبدالمنعم يوسف **«الرسالة الإلهية»** موضوعا لرسالته.

(١٦) **أهم الكتب التى يُستحسن الرجوع اليها:**

شرح المواقف (المقصد الأول من قسم الإلهيات) **شرح المقاصد** (ج٢ المقصد الخامس) **كتاب الأربعين في اصول الدين** للامام فخر الدين الرازى، **«موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين»** ... لشيخ الإسلام مصطفى صبرى.

«رسالة التوحيد» للامام محمد عبده، وكتب الفلاسفة الإلهيّين عامة، وكتاب **«الإشارات والتنبيهات»** لابن سينا (النمط الرابع من قسم الرابع).

وكتاب التأملات لديكارت (التأمل الثالث والخامس) خاصة.

ومن الكتب العلمية الخاصة لاثبات وجود الله تعالى: =

= **الجواب الإلهى** : للاستاذ نديم الجسر « **الله** » : للاستاذ عباس محمود العقاد

الله والعلم الحديث : للاستاذ عبدالرزاق نوفل.

العلم يدعوا للايمان : تأليف أ . كريس مورسيون وترجمة محمود صالح الفلكى

الله يتجلى فى عصر العلم : تأليف نخبة من العلماء الأمريكيين:

(وترجمة الدكتور الدمرداش عبدالمجيد سرحان.)

ولما كانت المقالات التى كتبها نخبة من العلماء الأمريكيين المتخصصين في علم الطبيعة وغيرها من فروع العلم تُثْبِت وجود الله تعالى وترد على هؤلاء الماديين بلسان العلوم الحديثة بكل قوة وبراءة **رأينا أن نختار أهم الفقرات من سبع مقالات من بين ثلاثين مقالا وننشرها هنا فى الهامش ، إهتماما بهذا الموضوع وتسهيلا على من يريد الاطلاع عليها من القراء...**



١ – نشأة العالم : هل هو مصادفة أو قصد؟

كتبها : فرانك أللتى : عالم الطبيعة البيولوجية

« ماجستير ودكتوراه من جامعة كورنل »

ان مُلائمة الأرض للحياة تتخذ صورا عديدة لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة او العشوائية ، فالارض كرة معلقة فى الفضاء تدور حول نفسها ، فيكون فى ذلك تتابع الفصول، الذى يؤدى بدوره الى زيادة مساحة الجزء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا ويزيد من اختلاف الانواع النباتية اكثر مما لو كانت الأرض ساكنة. ويُحيط بالأرض غلاف غازى يشتمل على الغازات اللازمة للحياة ويمتد حولها الى ارتفاع كبير (يزيد على ٥٠٠ ميل) .

ويبلغ هذا الغلاف الغازى من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة يوميا إلينا، منقضة بسرعة ثلاثين ميلا فى الثانية، **والغلاف الجوى الذى يحيط بالارض يحفظ درجة حرارتها فى الحدود المناسبة للحياة**، ويحمل بخار الماء من المحيطات الى مسافات بعيدة داخل القارات، **حيث يمكن ان يتكاثف مطرا يُحيى**

= **الأرض بعد موتها، والمطر مصدر الماء العذب، ولولا لأصبحت الأزض صحراء جرداء خالية من كل أثر للحياة.** ومن هنا ترى ان الجو والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثل عجلة للتوازن فى الطبيعة.

أما الأرض اليابسة فهى بيئة ثابتة لحياة كثير من الكائنات الأرضية، فالتربة تحتوى العناصر التي يمتصها النبات ويمثلها ويحولها الى انواع مختلفةمن الطعام يفتقر اليها الحيوان . **ويوجد كثير من المعادن قريبا من سطح الأرض، مما هيأ السبيل لقيام الحضارة الراهنة ونشأة كثير من الصناعات والفنون.** وعلى ذلك فان الأرض مُهيّأة على أحسن صورة للحياة . **ولا شك ان كل هذا من تيسير حكيم خبير. وليس من المعقول ان يكون مجرد مصادفة او خبط عشواء.**

وكثيرا ما يسخر البعض من صغر الأرض بالنسبة لما حولها من فراغ لا نهائى **ولو ان الارض كانت صغيرة كالقمر،** أو حتى لو أن قطرها كان ربع قطرها الحالى لعجزت فى احتفاظها بالغلافين الجوى والمائى اللذين يحيطان بها، ولَصارتْ درجة الحرارة فيها بالغة حد الموت. أما لو كان قطر الأرض ضعف قطرها الحالى لتضاعفت مساحة سطحها أربعة أضعاف واصبحت جاذبيتها للاجسام ضعف ماهى عليه، وانخفض تبعا لذلك ارتفاع غلافها الهوائي، وزاد الضغط الجوى من كليوجرام واحد الى كليوجرامين على السنتيمتر المربع، ويؤثر كل ذلك أبلغ الأثر فى الحياة على سطح الأرض ،فتتسع مساحة المناطق الباردة اتساعا كبيرا، وتنقص مساحة الأراضى الصالحة للسكنى نقصا ذريعا، وبذلك تعيش الجماعات الانسانية منفصلة أو فى أماكن متنائية فتزداد العزلة بينها ويتعذر السفر والاتصال بل قد يصير ضربا من ضروب الخيال.

ولو كانت الأرض فى حجم الشمس مع احتفاظها بكثافتها لَتضاعَفت جاذبيتها للاجسام التى عليها ١٥٠ ضعفا، ولنقص ارتفاع الغلاف الجوى الى اربعة اميال، ولأصبح تبخر الماء مستحيلا، ولارتفع الضغط الجوى الى ما يزيد على ١٥٠ كيلو جراما على السنتيمتر المربع ولَوصل وزن الحيوان الذى يزن حاليا رطلا واحدا الى ١٥٠ رطلا، ولَتضاءل حجم الانسان حتى صار فى حجم ابن عرس أو السنجاب،**ولَتعذّرتْ الحياة الفكرية لمثل هذه المخلوقات.**

= ولو أزيحت الأرض الى ضعف بعدها الحالى عن الشمس لنقصت كمية الحرارة التى تتلقاها من الشمس الى ربع كيمتها الحالية، **وقطعت الأرض دورتها حول الشمس فى وقت أطول، وتضاعف تبعا لذلك طول فصل الشتاء. وتجمدت الكائنات الحية على سطح الأرض. ولو نقصت المسافة بين الأرض والشمس** الى نصف ماهى عليه الآن لَبلغت الحرارة التى تتلقاها الأرض أربعة أمثال، وتضاعفت سرعتها المدارية حول الشمس، ولآلتْ الفصول الى نصف طولها الحالى اذا كان هناك فصول بالمرة، **ولَصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة.**

وعلى ذلك فان الأرض بحجمها وبعدها الحاليين عن الشمس وسرعتها فى مدارها، لما تهيئ للانسان أسباب الحياة والاستمتاع بها فى صورها المادية والفكرية والروحية على النحو الذى نشاهده اليوم فى حياتنا.

ألا يدل كل هذا النظام الدقيق والصنع العجيب على وجود خالق عليم حكيم؟

■ ■ ■

٢ ـ الأدلة الطبيعية على وجود الله

كتبها : بوكليراتس ابرسولد. استاذ الطبيعة الحيوية

« حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا

مدير قسم النظائر والطاقة الذرية فى معامل أوك ريدج »

قال الفيلسوف الانجليزى « **فرانسس بيكون** » منذ أكثر من ثلاثة قرون: « **...ان قليلا من الفلاسفة يقرب الانسان من الإلحاد . اما التعمق فى الفلسفة فيرده الى الدين**».

ولقد كان « **بيكون** » على صواب فيما ذهب اليه، فلقد احتارت الملايين بعد الملايين من الباحثين والمفكرين منذ وجد الانسان على سطح الأرض فى كنه العبقرية والتدبير الذى يتجلى فى الانسان وفى هذا الوجود، وتساءلوا عما عساه أن يكون وراء هذه الحياة . وسوف تتكرر هذه الأسئلة مابقى الانسان على سطح الأرض.

هنالك أمر واحد لاشك فيه، فبقدر ما بلغ الانسان من معرفة وما لديه من ذكاء وقدرة على التفكير لم يشعر فى وقت من الأوقات بانه كامل فى ذاته.

والناس على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأوطانهم قد عرفوا منذ القدم ، وبصورة تكاد

= عامة، مبلغ قصور الانسان عن ادراك كنه هذا الكون المتسع، كما عجزوا عن إدراك سر الحياة وطبيعتها فى هذا الوجود.

وفد لمس الناس عامة – سواء بطريقة فلسفية عقلية أو روحانية – أن هناك قوة فكرية هائلة ونظاما معجزا فى هذا الكون يفوق ما يمكن تفسيره على اساس المصادفة أو الحوادث العشوائية التى تظهر أحيانا بين الأشياء غير الحية التى تتحرك او تسير على غير هدى.

ولاشك ان اتجاه الانسان وتطلعه الى البحث عن عقل اكبر من عقله، وتدبير احكم من تدبيره وأوسع ، لكى يستعين به على تفسير هذا الكون، يعد فى ذاته دليلا على وجود قوة اكبر وتدبير اعظم، هى قوة الله وتدبيره.

وقد لا يستطيع الانسان ان يُسلّم بوجود الخالق تسليما تاما على اساس الادلة العلمية المادية وحدها. ولكننا نصل الى الايمان الكامل بالله عندما نمزج بين الادلة العلمية والادلة الروحية، اى عندما ندمج معلوماتنا عن هذا الكون المتسع الى اقصى حدود اتساع ، المعقد الى اقصى حدود التعقيد مع إحساسنا الداخلى ولاستجابة الى نداء العاطفة والروح الذى ينبعث من أعماق نفوسنا. **ولو ذهبنا نُحصى الأسباب والدوافع الداخلية التى تدعوا الملايين اللاذكياء** من البشر الى الايمان بالله، لوجدناها متنوعة لا يُحصيها حصر ولا عد، **ولكنها قوية فى دلالتُها على وجوده تعالى، مؤدية الى الايمان به.**

ولقد كنت عند بدء دراستى للعلوم شديد الاعجاب بالتفكير الانسانى وبقوة الأساليب العلمية الى درجة جعلتنى اثق كل الثقة بقدرة العلوم على حل أية مشكلة فى هذا الكون، بل على معرفة منشأ الحياة والعقل وادراك معنى كل شئ. **وعندما تزايد علمى ومعرفتى بالأشياء من الذرة الى الاجرام السماوية، ومن الميكروب الدقيق الى الانسان ، تبين لى ان هنالك كثير من الاشياء التى لم تستطيع العلوم حتى اليوم ان تجد لها تفسيرا أو تكشف عن أسرارها النقاب.** وتستطيع العلوم ان تمضى مظفرة فى طريقها ملايين السنين ومع ذلك فسوف تبقى كثير من المشكلات حول تفاصيل الذرة والكون والعقل كما هى لا يصل الانسان الى حل لها او الاحاطة باسرارها. وقد أدرك

: رجال العلوم ان وسائلهم وان كانت تستطيع ان تبين لنا بشئ من الدقة والتفصيل كيف تحدث الأشياء، **فانها لا تزال عاجزة كل العجز عن ان تبين لنا لماذا تحدث الأشياء وأن العلم والعقل الانسانى وحدهما لن يستطيعا ان يُفسرا لنا لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والخلايا والانسان بما أُوتى من قدرة رائعة.** وبرغم ان العلوم تستطيع ان تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات وغيرها من العوالم الأخرى، **فانها لا تستطيع ان تبين لنا مصدر المادة والطاقة التى استخدمت فى بناء هذا الكون ، او لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالى. والحق ان التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا فكرة وجود الله.**

ان الأمر الذى نستطيع ان نثق به كل الثقة، هو ان الانسان وهذا الوجود من حوله لم ينشأ هكذا نشأة ذاتية من العدم المطلق ، بل ان لهما بداية، ولابد لكل بداية من مُبدئ كما اننا نعرف ان هذا النظام الرائع المعقد الذى يسود هذا الكون يخضع لقوانين لم يخلقها الانسان، وان معجزة الحياة فى حد ذاتها لها بداية ، كما ان وراءها توجيها وتدبيرا خارج دائرة الانسان، انها بداية مقدسة وتوجيه مقدس وتدبير الهى مُحكم.



٣ – الكشوف العلمية تثبت وجود الله

كتبها: جورج ايرل دافيز

« عالم الطبيعة – حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة منيسوتا،
ورئيس قسم البحوث الذرية بالبحرية الامريكية بيروكلين...... »

كلما تقدم ركب العلم وتضاءلت الخرافات القديمة، ازدادت تقدير الانسان لمزايا الدين والدراسات الدينية.

إن الاعتقاد الشائع بأن الإلحاد منتشر بين رجال العلوم أكثر من انتشاره بين غيرهم، لايقوم على صحته دليل، بل انه يتعارض مع ما نلاحظه فعلا من شيوع الايمان بين جمهرة المشتغلين بالعلوم.

= ولقد أيتح لى بفضل إشتغالى بدراسة الطبيعة، ان أدرس التركيب المعقد الى درجة لا يتصورها العقل لبعض مكونات هذا الكون الذى لا تقل فيه روعة التذبذبات الداخلية لاصغر ذراته وما دون ذراته عن النشاط المذهل لأكبر النجوم السابحة فى أفلاكها، والذى يسير فيه كل شعاع من الضوء ، وكل تفاعل كيموي او طبيعى ، وكل خاصية من خواص كل كائن حى، وفق قوانين ثابتة لا تتبدل ولا تتغير. تلك هى الصورة التى تقدمها لنا العلوم والتى كلما تأملها الانسان، اكتشف من بالغ دقتها وروائع جمالها مالم يكن قد أكتشفه من قبل.

ولا يمكننا ان نُثْبتْ وجود الله عن طريق الالتجاء الى الطرق المادية وحدها، اذ لم يقل احد بان الله مادة حتى نستطيع ان نصل اليه بالطرق المادية. ولكننا نستطيع ان نتحقق من وجود الله باستخدام العقل والاستنباط مما نتعلمه ونراه، **فالمنطق الذى نستطيع ان نأخذ، والذى لا يمكن ان يتطرق اليه ذلك، هو انه ليس هنالك شئ مادى يستطيع ان يخلق نفسه.**

واذا سلمنا بقدرة الكون على خلق نفسه، فاننا بذلك نصف الكون بالألوهية ومعنى ذلك؛ أننا نعترف بوجود اله، ولكننا نعتبره الها ماديا وروحيا وفى نفس الوقت . **وأنا أفضل ان أومنَ باله غير مادى خالق لهذا الكون تظهر فيه آياته وتتجلى فيه أياديه ، دون أن يكون هذا الكون كفرا له.**

واحب ان أضيف الى هذا الإستدلال ، استدلالا آخر: وهو أنه كلّما ارتفى وتقدم تطور المخلوقات ، كان ذلك اشد دلالة على وجود خالق مدبر وراء هذا الخالق.

ان التطور الذى تكتشف عنه العلوم فى هذا الكون ، هو ذاته شاهد على وجود الله. فمن جزئيات بسيطة ليس لها صورة معينة وليس بينها فراغ نشأت ملايين من الكواكب والنجوم والعوالم المختلفة لها صورة معينة وأعمار محددة تخضع ثابتة يعجز العقل البشرى عن الاحاطة بمدى ابداعها. وقد حملت كل ذرة من ذرات هذا الكون، بل كل ما دون الذرة مما لا يُدركه حسٌ ولا يتصور صغِره عقلٌ، قوانينها وسُنَنَها وما ينبغى لها ان تقوم به او تخضع له.

= **هذه أدلة كافية ، ولكن هنالك ما هو أشد اعجازا وأكثر دلالة على وجود الله. فمن تلك الجزئيات البسيطة لم تنشأ النجوم والكواكب فحسب، بل نشأت كذلك أنواع متطورة من الاحياء ، كل كائنات تستطيع أن تفكر وتبتكر وتخلق أشياء جميلة، بل هى تبحث عن أسرار الحياة والوجود. ان كل ذرة من ذرات هذا الكون تشهد بوجود الله ، وانها تدل على وجوده حتى دون حاجة الى الاستدلال بان الأشياء المادية تعجز عن خلق نفسها.**



٤ – المادية وحدها لا تكفى

كتبها : ايرفنج وليام

«عالم العلوم الطبيعية – حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة ايوى

أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميشيجار منذ سنة ١٩٤٥ . »

يميل بعض المشتغلين بالعلوم فى ظل تقدمهم الكبير بامكانياتها – الاعتقاد بأن العلوم قادرة على حل جميع المشكلات . فالحياة من وجهة نظرهم ليست الاّ مجموعة من القوانين الطبيعية والكيموية التى تعمل فى مجال معين.

ولكن العلماء ليسوا جميعا ممن يعتقدون فى قدرة العلوم على كل شئ حتى تستطيع ان تجد لكل شئ ، **فالمعلوم لا تستطيع ان تحلل الحق والجمال والسعادة، كما انها عاجزة على أن تجد تفسيرا لظاهرة الحياة أو وسيلة لادراك غايتها، بل ان العلوم أشد عجزاً عن أن تُثبت عدم وجوده تعالى.**

ان العلوم لا تستطيع ان تُفسر لنا كيف نشأتْ تلك الدقائق الصغيرة المتناهية فى صغرها والتى لا يُحصيها عد، وهى التى تتكون منها جميع المواد، كما لا تستطيع العلوم ان تُفسر لنا بالاعتماد على فكرة المصادفة وحدها كيف تتجمع هذه الدقائق الصغيرة لكى تكون الحياة. ولاشك ان النظرية التى تدعى ان جميع صورة الحياة الراقية قد وصلتْ الى حالتها الراهنة من الرقى بسبب حدوث بعض الطفرات العشوائية والتجمعات والهجائن، **نقول أن هذه النظرية لا يمكن الاخذ بها الاّ عن طريق التسليم، فهى لا تقوم على أساس المنطق والاقناع.**

= والايمان بالدين تُدَعّمه الاكتشافات العلمية. وقد أيّدَتْ العلوم فعلا كثيرا من النبؤات التي جاءت بها الكتب المقدسة. ولاشك ان العلوم سوف تكتشف في المستقبل عن صحة كثير من الامور الأخرى التى وردت فى تلك الكتب والتى لم يصل اليها علمنا بعد. فعلم الفلك مثلا تُشير الى أن لهذا الكون بداية قديمة، وان الكون يسير الى نهاية محتومة وليس مما يتفق مع العلم ان نعتقد بان هذا الكون ازلى ليس له نهاية، فهو قائم على اساس التغير. وفى هذا الرأى يلتقى الدين بالعلم.

والعلوم بحكم طبيعتها المادية أعجز من أن تبحث عن الله بطريقتها المادية وأن تدرك كُنْهَ ذاته تعالى. ولكن ملاحظة عجائل هذا الكون قد دعت كثيرا من علماء تلك الفلك الامناء الى الاعتقاد بانه لابد ان يكون لهذا الكون باتساعه الفسيح ونظامه المعجز، مُدَبّرْ لا نراه، ولا نستطيع ان نُدرك كنهه.

اننى اعتقد فى وجوده سبحانه لاننى لا أستطيع ان أتصور أن المصادفة وحدها تستطيع أن تُفسر لنا ظهور الألترونات والبروتونات الاولى او الذرات الاولى أو الأحماض الامنية الاولى او البروتو بلازم الاول (البذرة الاولى) او العقل الاول. اننى اعتقد في وجود الله لأن وجوده القدسى هو التفسير المنطقى الوحيد لكل ما يُحيط بنا من ظواهر هذا الكون التى نشاهدها.

■ ■ ■

٥ – العلوم تُدعم ايمانى بالله

كتبه: البرت ماكومب ونشتره

«حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة تكساس

أستاذ علوم الأحياء بجامعة بايلور »

عميد اكاديمية العلوم بفلوريدا سابقا ....»

هل من الممكن ان يكون للمشتغل بالعلوم نفس الاعتقاد بوجود الله والتقديس له لغير المشتغل بالعلوم؟ وهل يوجد فى دائرة المستكشفات العلمية مما يمكن ان يقلل من تقدير

= الانسان لقدرة الخالق الاعظم وجلاله؟ تلك أسئلة تطوف أحيانا بعقول بعض من يظنون ان العلماء فى ميادين بحوثهم المتسعة يكتشفون من الحقائق ما قد يتعارض مع الدين حسب تفسير بعض المفسرين.

وانني أشعر بالغبطة تملأ قلبى اليوم، بعد أن درستُ العلوم المختلفة، واشتغلتُ بها سنوات عديدة، ولم يكن فى ذلك ما يزعزع ايمانى بالله بل ان اشتغالى بالعلوم قد دعّم ايمانى بالله حتى صار اشد قوة وامتن اساسا مما كان عليه من قبل.

ليس من شك ان العلوم تزيد الانسان تبصرا بقدرة الله وجلاله، وكلما اكتشف الانسان جديدا فى دائرة بحثه ودراسته زاد ايمانه بالله.

ان الانسان لا يستطيع أن يدرس أعمال أىّ صانع من الصناع دون ان يُحيط بقدر من المعلومات عن الصانع الذى ابدع تلك الاعمال، **وكذلك نجد أننا كُلّما تعمقنا فى دراسة أسرار هذا الكون وسكانه، ازددنا معرفة بطبيعة الخالق الاعلى الذى أبدعه.**

وقد اشتغلت بدراسة علم الاحياء، وهو من الميادين العلمية الفسيحة التى تهتم بدراسة الحياة، وليس بين مخلوقات الله أروع من الأحياء التى تسكن هذا الكون.

ان دراسة التكاثر فى الاحياء تعتبر اروع دراسات علم الاحياء واكثرها إظهارا لقدرة الله. ان الخلية التناسلية التى ينتج عنها النبات الجديد تبلغ من الصغر درجة كبرى بحيث يصعب مشاهدتها الاّ باستخدام المجهر المكبر. **ومن العجيب ان كل صفة من صفات النبات** : كل عرق، وكل شعيرة، وكل فرع على ساق، وكل جذر أو روقة يتم تكوينها **تحت إشراف مهندسين قد بلغوا من دقة الحجم مبلغا كبيرا فاستطاعوا العيش داخل الخلية التى ينشأ منها النبات. تلك الفئة من المهندسين هى: فئة الكروموسومات..**

ولهؤلاء المهندسين ذوى الأحجام الضئيلة القدرةُ على تعديل خواص النباتات التى تُنتجها هذه الخلايا الدقيقة فى فترات نادرة من الزمان، فهى بذلك تُنتج كائنات اكثر قدرة على التلاؤم من أسلافها. لقد مرت بالبشر فترة كان أغلب الناس يعتقدون فيها انه من الكفر أن يعتقد المرأ ان الكائنات الحية التى تعيش اليوم على سطح الأرض كانت فى يوم من الأيام على صورة تخالف الصورة التى خلقها الله عليها بادئ الامر. **أما فى الوقت الحاضر فان**

= **معظم المفكرين يَرْون أن خلق كائنات لها القدرة على التكاثر وعلى تغيير اشكالها وتركيبها، تبعا للظروف التى تحيط بها، يُعَدّ أشد دلالة على قدرة الله** من خلق كائنات لا تتطور ولا تستطيع الا ان تنتج صورا مكررة من أنفسها طيلة الزمان.

فاذا كما نُريد أن ندعم ايماننا بالله فعلينا بمزيد من التعمق فى كشف الحقيقة...



٦ – وجود الله حقيقة مطلقة

كتبه : اندروكونواى ايفى : « عالم فسيولوجى »

« من علماء الطبيعيين ذوى الشهرة العالمية . أستاذ الفسيولوجية ورئيس قسم العلوم الكلينيكية بكلية الطب بجامعة شيكاجو. »

هل هنالك إله؟ نعم إننى أُؤمن بوجوده كما أُؤمن بوجود شئ ألمسه ،كما أُؤمن بوجود نفسى.

ان الاعتقاد بوجود الله هو الوسيلة الفكرية الكاملة الوحيدة التى تجعل لهذا الوجود معنى. وهذا هو الاعتقاد الذى يجعل لوجود الانسان معنى أكثر من أنه مجرد كتلة من المادة أو الطاقة. والاعتقاد بوجود الله هو لأسمى فكرة انسانية حول المحبة، والقاعدة التى تقوم عليها الأخوة بين البشر بسبب اجتماعهم على محبة الله وطاعته، وهو مصدر احساساتنا بالحقوق والواجبات لاننا لا نتساوى الاّ فى نظر الحب والعدالة والرحمة المطلقة. **والاعتقاد بوجود الله هو الحصن الذى يعصمنا من الشرور، وهو يُعَدّ ذلك الاساس المتين الذى يقوم عليه الايمان، وتدوم بسببه القيم الروحية التى يعتبر وجودها رهينا بوجوده تعالى.**

ان أحدا لا يستطيع أن يُثبت خطأ الفكرة التى تقول «ان الله موجود»، كما أن أحدا يستطيع أن يُثبت صحة الفكرة التى تقول **« ان الله غير موجود »** . وقد يُنكر منكر وجود الله ولكنه لا يستطيع أن يؤيد إنكاره بدليل. وأحيانا يشك الانسان فى وجود شئ من الأشياء، ولابد فى هذه الحالة أن يستند شكه الى أساس فكرى. **ولكنى لم أقرأ ولم**

= أسمع فى حياتى دليلا عقليا واحدا على عدم وجوده تعالى. وقد قرأت وسمعت فى الوقت ذاته أدلة كثيرة على وجوده ، كما لَمَسْتُ بنفسى بعض ما يتركه الايمان من حلاوة فى نفوس المؤمنين، وما يخلفه الالحاد من مرارة فى نفوس الملحدين.

والبرهان الذى يتطلبه الملحدون لاثبات وجود الله هو نفس البرهان الذى يطلب كما لو كان الله تعالى شبيها بالانسان أو شيئا ماديا ، أو حتى تمثالا من تماثيل أو صنما من الأصنام.

لَوْ أن الله مثل هذا الوجود المادى لما وجد هنالك مجال للشك فى وجوده، ولكن الله أراد ضمن ما أراد أن يختبر عقولنا حول الايمان به فترك لنا حرية الاختيار لكى يُؤمن به من يُؤمن وينكره من ينكر، فالانسان يستطيع إذا شاء – بخداع نفسه – أن يُنكر وجود الله وعليه ان يتحمل النتائج.

ان الاعتقاد بوجود الله الذى خلق كل شئ ، والذى يُوجد داخل الكون وخارجه، والذى يرعانى ويرعاك، يقوم أولا على استخدام العقل ثم يقوم بعد ذلك على الايمان والامل والمحبة فانا لا استطيع أن أمتلك الايمان والأمل والمحبة الاّ إذا كانت كلها قائمة على أساس العقل ولا يجوز للانسان ان يتخلى عن عقله، بل لابد من استخدامه استخداما دقيقا قويا.

والإعتقاد بوجود الله يقوم على نفس المبادئ الفكرية التى يقوم عليها الايمان بمستقبل التقدم المادى. وهى نفس الأسباب التى تجعلنى وتجعلك نعتقد بأن الشمس سوف تشرق صباح الغد ، أو اننى سأعيش غدا وأذهب الى عملى وأستمتع به. فاذا كان التفكير هو وسيلة التقدم المادى ، فلماذا لا يكون كذلك وسيلة للتقدم الروحى والاخلاقى ؟.

إننى لم أعثر فى حياتى كلها عن شخص واحد لا يستطيع عند مناقشته هذا الموضوع أن يبين لماذا يعتقد أو لماذا أن يعتقد بوجود الله وتُشير معظم الأسباب الى أنه لابد أن يكون لهذا الكون من خالق ولتلك القوانين التى تسير عليها الوجود لأبُدّ من صانع، وانه لا يمكن أن تكون هناك آلة دون صانع.... تلك حقيقة أساسية يدركها كل انسان طبيعى سواء أكان كبيرا أم صغيرا.

= **وعندما كان عمرى ثلاث سنوات** – كسائر الأطفال بين الثالثة والخامسة– سألت أبى وأمى : مَن الذى صنعنى؟ ومَن الذى صنع الطيور ؟ ومَن الذى صنع بَقَرتنا؟ ومن الذى صنع الدنيا؟

ولقد تفاعلت حقائق الأحياء أو خبرتى الحسية مع عقلى حين تكليمه بحيث جعلتنى اصل الى أنه لا يمكن أن تكون هناك آلة دون صانع. ثم تحرك ذكائى وعقلى الى ما وراء الحقائق المباشرة، الى ما وراء ذاتى والطير والبقرة، ووصل الى أنه لا يمكن أن أكون أنا أو يكون الطيرر او تكون البقرة دون أن يكون هناك سبب لوجودها أو صانعا لها، **لقد توصل عقلى البسيط الجرئ غير المتحيز أو المختلط ، غير المكبوت أو المضطرب الى مبدأ يعتبر من ارسخ المبادئ الفلسفية والعلمية الى ما توصل اليه العقل البشرى حول الوجود والفكر.**

هذه المعلومات من جانب الطفل وسئواله؟ مَن الذى صنعه ؟ ومَن الذى صنع الدنيا؟ يُوَضّح لنا أن الطفل قد أكتشف مبدأ السببية أو قانون السببية الذى ينص على أنه (لا تأثير بغير مؤثر) ومعناه انه لابد لكل آلة من صانع ولكل تغيير من محدث. **ثم يسير التفكير فى سلسلة من المسببات تبدأ بوجوده، ووجود الدنيا وننتهى الى وجود الله بوصفه السبب الأول... ذلك الخالق البارع هو الله** . ويبلى قانون السببية درجة من الشدة تجعل الطفل ما بين الثالثة والخامسة يتحقق من انه لابد من أن **يكون هنالك** آلة. (أى إله).



وبعد ذكر الدليل المختار على إمكان البعث الجسمانى، وبعد هذا ذكرناه فيما يتوقف عليه السمعيات وإثبات وقوعها، جاز لنا ان ننتقل الى ذكر الدليل السمعى المعتمد فى إثبات أن البعث سيقع :

وهو يتلخص فيما يلى:

إن البعث والاعادة أمر ممكن. أخبر به الصادق الذى عُلِمَ صَدَقُه بدليل قاطع وبالتواتر.

وكل ما أخبر به الصادق يكون حقا وواقعًا.

فالبعث والاعادة حق وواقع.

فالمقدمة الثانية واضحة لا يحتاج الى بيان:

وأما المقدمة الأولى: فهى تتضمن أمرين : هما الإمكان والاخبار الصادقة...

وأما الإمكان: فقد ذكرنا فيما مضى على إمكان البعث والإعادة أدلة عدّة وتحققنا من صدقها ومن بطلان ما يرد عليها ولا داعى لتكرارها هنا. **فَلْيُرجع اليها.**

وأما الأخبار الصادقة: فلما تواتر عن نبينا أنه كان يقول بالبعث واعادة الأجسام الى الحياة ، ولما ورد فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة من نصوص لا تحتمل التأويل. فان الفكرة الأساسية فى الآيات التى نزلت على النبى ﷺ (مدة ثلاث عشرة سنة) **هى إثبات وجود الله تعالى، ووحدانيته، ثُمَّ إثبات الحياة الأخرى وبعث الأجساد، امام مشركى العرب على وجه خاص وأمام المشركين والمنكرين فى جميع العصور على وجه عام. فان فكرة البعث والحياة الأخرى التى يتوقف عليها فكرة الجزاء والمسئولية هى الباعث الحقيقى على تربية النفوس بصفات حميدة وأخلاق فاضلة وبالتالى على قيام مجتمع فاضل** أساسه إحترام

حقوق الغير والوقوف عند كل ما تتطلبه الحياة الفاضلة العادلة التى ترفرف عليها الرفاهية والمحبة والسلام.

واذا تتبعنا تلك الآيات الكريمة التى نزلت فى مكة نراها واضحة الدلالة ودامغة البرهان على البعث الجسمانى وان كان وقوعه واتصاف الخالق تعالى بالقدرة عليه وتقريب ذلك الى الأذهان بأنه تعالى فاطر السمأوات والأرض وما بينهما وخالق الموجودات جميعا أول مرة وقد خلق الانسان من تراب، خلقه من منى يمنى، **﴿وَمِنْ ماءٍ دافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنَ الصُّلْبِ وَالتّرائِبِ﴾ وهو الذى سيُحْيِيه بعد موته ﴿كَما يُحْيِي ٱلأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾ بل الأعادة أهون عليه من الخلق والبدء** وإن كان كل شئ بالنسبة الى قدرته تعالى سواء.

ولو كان البعث عبارة عن بقاء النفوس بعد موت الأجساد وحياتها حياة روحية بلا أجسام كما يزعم به بعض الفلاسفة لَما ناقش القرآن الكريم هؤلاء المشركين المنكرين للبعث بتلك الآيات التى تدل كلها على إمكان بعث الاجساد وانه سيقع. بل لَما استبعد هؤلاء المشركون هذه النوع من الحياة أعنى حياة الروح فقط بعد الموت.

فان كل إنكارهم كان مركّزا على استبعاد اعادة الاجساد الى الحياة مرة أخرى:

حيث قالوا: **(مَنْ يُحْيِي العِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟)**

فأجابهم القرآن الكريم: **(قُلْ يُحيِيها الّذى أَنشأها أَوّلَ مَرّةٍ)**

وحين قالوا: **(أَئِذَا كُنّا عُظاماً وَرُفَاتاً أَئنّا لَمَبعُوثُونَ خَلْقاً جَديداً؟...)**

فأجابهم بقوله: **(قُلْ كُونُوا حِجارَةً أَوْ حَدِيْداً، أَوْ خَلْقاً مِمّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ، فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنا؟ قُلْ: الّذِي فَطَرَكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ).**

ثم قال الله تعالى فى موضع آخر : (**أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامه؟ بلى قادرين على أن نسوى بنانه**).

وقد ذكر الله تعالى آيات كثيرة لتقريب إمكان إعادة الحياة الى الأجساد مرة أخرى الى أذهان الناس وقال:

(**يا أيها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب...**)

وقال تعالى: (فلينظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب، انه على رجعه لقادر)

وقال تعالى أيضا: (**ألم يك نطفة من مني يمنى، ثم كان علقة ، فخلق فسوى فجعل منهم الزوجين الذكر والأنثى، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى؟**)

ثم أشار تعالى الى قدرته المطلقة على خلق كل شئ وقال : (**أوليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم.**)

وقال تعالى أيضا (**أولم يروا ان الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على ان يحي الموتى، بلى انه على كل شئ قدير**).

وغيرذلك من الآيات الكريمة آيات كثيرة تدل كلها دلالة صريحة على إمكان بعث الأجساد.

وهناك آيات أخرى تدل على أن البعث سيقع ـ منها:

« قوله تعالى: (**وذلك بأن الله هو الحق وانه يحي الموتى وانه على كل شئ قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها، وان الله يبعث من فى القبور**).

« قوله تعالى :(**وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون**).

وقوله تعالى : (**ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ**) .

وقوله تعالى : (**يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ**)

وقوله تعالى : (**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ**) .

وقوله تعالى : (**وَانْظُرُوا إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا**).

وقوله تعالى : (**فَأَمَاتَهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ**).

وغير ذلك من الآيات الكثيرة تدل على إمكان البعث وانه سيقع وأن هناك جنة ونارا وثوابا وعقابا ولذة وألما جسمانية وروحانية ذكرنا طرفا منها أثناء عرض « مذهب القائلين بالبعثالجسماني والروحانى معا » فلا داعى لتكرارها هنا فليُرجعْ إليها.

وقد تبينا هناك وأثناء مناقشة منكرى بعث الأجساد ان الجمع بين السعادتين العقلية الروحية والحسية الجسمية أقوى وأشد من الاقتصار على احداهما فتكون عودة البدن الى الحياة واشتراكه مع النفس فى الحياة الأخروية سببا للحصول على أكمل سعادة وأبهج حياة كما يدل عليه العقل والشرع (١٧) فان الثواب والعقاب فى الآخرة من نوع أعمال الناس فى هذه الدنيا أى روحانى وجسمانى لأن الانسان مكون من روح وجسم ولكلٍ عملٌ خاص له، وثواب خاص من نوعه : **فاللروح ثواب وعقاب روحانيان وللجسم ثواب وعقاب جسمانيان والجمع بينهما (الروحانية والجسمانية) أبلغ**

---

(١٧) مثل قوله تعالى : (**وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ**) وقوله تعالى (**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**) وقوله تعالى : (**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**) أى لا يعلم جميع ذلك – وقوله تعالى فى الحديث القدسى (**أعددتُ لعبادى الصالحين ما لا عينٌ رأتْ ولا أذنٌ سمعتْ ولا خطرَ على قلبِ بشر**).

وأوقع من أحدهما دون الاخر. فَلْيُرْجَعْ في هذا الموضوع الى ما ذكرناه من بيان تحت عنوان **«(٧) بيان اللذات والآلام- الاخرأوية عند القائلين بالبعث الجسمانى والروحانى معا»** في الفصل الثانى من الباب الثاني(١٨). فان تفاصيل هذا المذهب المختار كتفاصيل ذلك المذهب ولذلك لم نذكر للتفصيل هنا اكتفاءا بما ذُكر هناك تجنبا للتكرار.

وقد ذكر الامام الرازى هناك دليلينْ عقليينْ على أن البعث سيقع «أشرنا» أثناء المناقشة الى ضعف الدليل الثانى وقوة الدليل الأول منهما فلا بأس من الرجوع اليه ايضا.

وبقطع النظر عن نصوص الشرائع الدالة على البعث وعلى رفض عدم كفاية- الأدلة المثبتة لوقوعه فانه لا تُوجد أدلة تَقوم على نفْيِه. فاحتماله على الأقل لا يزال قائما. إذن أليس من أدنى مراتب الحكم ان يحتاط العاقل من الوقوع فى شره أو التعرض لضرره الذى لا يأمن الوقوف فيه ولا دليل له على النجاة منه؟

أما بيان كيفية بعث الأجساد:

هل هو عن عدم أو عن تفريق أجزاء الجسم وهل يبعث الجسم بعينه أو بمثله؟

فهى- كما أشرنا فيما سلف(١٩)- من الأمور الفرعية بحيث لا يتحتم على المرء اعتقاد صورة معينة من تلك الصور ،بل يكفى له أن يعتقد بصحة القول ببعث الأجساد مطلقا وانه سيقع بقطع النظر عن كونه عن عدم أو عن تفريق. لأن ذلك التفصيل يُعرف بواسطة الشرع ولم ترد فى الشرع أدلة قاطعة على وقوع الحشر على كيفية معينة، فان الأدلة فى ذلك محتملة ومتعارضة ومن

(١٨) ص: ١٣٨ من هذا الكتاب.

(١٩) ص: ٤٩٢ من هذا الكتاب.

هنا نرى: أن كل فريق يتمسك بأيات معينة تدل على وجهة نظره الخاصة ويؤول الآيات التى قد تُشعر بعكس ذلك. **كما يُجَوِّزُ العقل وقوع البعث بايجاد بعد العدم أو بجمع بعد تفرق الأجزاء ولأن الله قادر على كل منهما. ولذلك توقف بعض العلماء عن ترجيح صورة معينة منها كما جزم البعض الآخر- مثل صاحب المقاصد(٢٠)- بأن الحق فى هذه المسألة هو التوقف.**

وقد عرفنا أثناء المناقشة ان الأدلة على استحالة اعادة المعدوم لم تتم وان الدليل على جوازه عقلا قد تم. ولذلك لا مانع عقلا من القول بجواز اعادة المعدوم بعينه ما دامت قدرة الله على ذلك مسلمة. **وقد كان القول بالإعادة العينية للأجساد يوم البعث هى الصورة المشهورة التى اتفق عليها الصحابة والمتقدمون فى صدر الاسلام. فمذهب السلف أحوط. الا أن القول بجمع الأجزاء الأصلية بعد تفرقها أسلم من النقاس أمام المنكرين والمجادلين.**

فاننا إذا قلنا أثناء مناقشة هؤلاء المنكرين :

أن بعث الأجساد يوم القيامة قد يكون بجمع الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره والتى يحفظها الله تعالى بعلمه وقدرته من أن تصير أجزاءا أصلية فى انسان آخر- وقلنا باعادة مثل الأجزاء الفضلية التى تكون بها هوية الانسان، مع إعادة الأرواح اليها. **اذا قلنا بذلك لا ترد علينا إشكالا تهم فمثلا لا يرد القول** بأن الاعادة العينية الثابتة كما فى قوله تعالى: **(وَهُوَ الَّذِى يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ)** غير متحققة فى هذه الصورة. **لأننا نقول** : إن إعادة الثابتة فى هذه الآية إعادة مطلقة فهى تتحقق بإعادة الأجزاء الأصلية الى الحياة مرة أخرى. **أما الأجزاء الفضلية من جسم الانسان فهى تتجدد دائما وتتبدل من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن أثناء الحياة...**

---

(٢٠) أنظر شرح المقاصد ج ٢ . ص : ١٥٩

فاعادة تلك الأجزاء الكثيرة كلها من أول العمر الى يوم أن مات– كلها لا تتناسب مع حجم الانسان المعروف.

كما لا يرد على هذه الصورة من البعث الالعتراض المشهور. «اذا أكل انسانا انسانا ...الخ». لأن الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية التى تُعاد بعينها من أن تصير جزءا من إنسان آخر. **أما الأجزاء المأكولة فهى فضلة من الانسان المأكول: ولا تعاد بعينها بل تعاد بمثلها فلا أشكال.**

ولا يرد أيضا كون ذلك تناسخا، لأننا نقول : إنما يلزم التناسخ ان لم يكن البدن المبعوث مؤلفا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وأما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة النفس اليه فليس فى ذلك شئ من التناسخ يكون فى هذه الدنيا فى زعم القائلين به. وإن سُمّىَ مثل ذلك تَنَاسُخاً كان مجرد اصطلاح. لأن تعلق النفس بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها مع تشكلها وتشخصها بمثل الشخص السابق لا يقدح فى المقصود وهو بعث الانسان بوحدته الشخصية المحفوظة من أول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع.

وأما أقوى ما يدل على هذا الاتجاه فهو قوله تعالى حكاية لما وقع من سيدنا ابراهيم عليه السلام: حيث قال ابراهيم: (رَبِّ أَرِنى كَيْفَ تُحْيِى الْمَوْتى. قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بَلىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبى قَالَ: فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنْ الطَّيْرِ فَصِرْهُنَّ، ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ، أدعُهُنَّ، يَأْتِينَّكَ سَعْياً.) وكذلك قوله تعالى : **(أَيَحْسَبُ الانْسَانُ اَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظامَه؟ بَلىٰ قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّىَ بَنَانَهُ)**. ويؤيد القول باعادة مثل الأجزاء غير الأصلية قوله تعالى: **(كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودهُمْ بَدَّلناهُمْ جُلُوداً غَيرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذابَ)**. كما يؤيد ذلك ما ورد فى الحديث: **من أن «أهْلُ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَحَّلُونَ،وَانَّ الْكَافِرَ مِثْلُ أُحُدٌ.»**(٢١)

---

(٢١) أنظر : شرح العقائد النفسية ص ٤٠٣ طبع صبيح

هذا ما يمكن به القول لالزام منكرى حشر الاجساد.

أما أن البعث سوف يكون بهذه الكيفية أم بغيرها؟

فلا نستطيع أن نجزم بذلك. لأن ذلك من الأمور الغيبية الخارجة عن ادراك العقول البشرية **فالله تعالى وحده هو الذى يعلم حقيقة الحال فى آآخرة. وكل ما قيل فى كيفية بعث الأجساد ليس الا مجمولة** للتقرب من تلك الحقيقة وجهودا مبذولة لتثبيت عقيدة البعث أمام المنكرين والزاما لهؤلاء بأساليب عقلية...(والله اعلم بالصواب) ...



الخاتمة :

فيها بحثان :

الأول : بيان حكم الإيمان بالبعث والإنكار له فى نظر الشرع.

الثاني : بيان حكمة البعث وفائدته بالنسبة للأخلاق والمجتمع.

﴿ الخاتمة ﴾

فرغنا من عرض المذاهب الرئيسية والآراء المشهورة فى البعث وخلود النفس الانسانية ومصيرها بعد الموت ، كما فرغنا من مناقشة تلك المذاهب واختيار المذهب الحق الذى نطمئن اليه.

ونريد هنا أن نختم هذا الكتاب بالبحثين الآتيين:

الأول منهما: بيان حكم الايمان بالبعث والانكار له فى نظر الشرع.

والثانى : بيان حكمة البعث وفائدته بالنسبة للاخلاق والمجتمع

كى نكون على بصيرة من مكانة هذه العقيدة فى الأديان السمأوية ومن مدى أهميتها فى حياتنا الخلقية والاجتماعية.



أما بيان حكم الايمان بالبعث والانكار له فى نظر الشرع:

فالايمان بالبعث- بمعنى احياء الله الموتى وارجاعها الى الحياة مرة ثانية كى يعيشوا حياة أخرى أبدية **ركن من أركان الأديان السمأوية. وقد أجمع الرسل جميعا على الأخبار بأن للانسان حياة أخرى، وأنه لابد أن يبعث بعد الموت ليستأنف حياته بعد ذلك بلا انقضاء ولا انتهاء.** وأنه فى حياته الثانية المستمرة سوف يكون **إما فى سعادة دائمة ونعيم خالد، وإما فى شقأوة مستمرة وعذاب اليم.** كل منهما يتناسب مع أعماله الخيرة أو الشريرة التى أتى بها فى هذه الحياة الدنيا. **فهو ركن عظيم تأتى أهميته بعد الايمان بالله تعالى والايمان برُسُله. فلا يتحقق الايمان برسله الأ بعد الايمان بما جاء من الكتب السمأوية. فعقيدة الايمان بالبعث والحياة الأخرى قد احتلت جزءا كبيرا من تلك الكتب المقدسة. ولذلك**

إجتمعتْ الشرائع السماوية كلها على جعل هذه العقيدة ركنا من أركان الايمان بها. فالدين الاسلامى لا يعتبر من لا يُؤمن بفكرة البعث والحياة الأخرى مؤمنا داخلا فى زمرة المسلمين ، كما يعتبر منكرها خارجا عن دائرته.

أما المسيحية واليهودية فانهما لا تختلفان عن رأى الاسلام فى جعل عقيدة البعث ركنا من أركانها. وإن اختلفتْ صوره فى أذهان أتباعهما عما صارتْ بعد تدخل التفسيرات الانسانية للنصوص الدينية فى كِلْتا الديانتين.

والواضح مما تقدم أن حكم الايمان بفكرة البعث والحياة الأخرى واجب يجب على كل مسلم ومسيحى ويهودى الايمان بها والجزم بصدقها بعد ثبوت ذلك على لسان رسل الله الصادقين الأمناء. فمن لم يجزم بذلك وأنكر البعث فليس بمؤمن بدينه بل كافر به لانكاره بما علم من الدين بالضرورة.

هذا الحكم هو القدر المشترك بين الاديان السمأوية جميعا.

أما تفصيل الكلام في الايمان بالبعث فى ديننا الاسلامى:

فالمراد منه هو حشر الاجشاد واعادة الارواح اليها يوم القيامة فان بعث الاجساد ثابت بآيات قرآنية. وأحاديث نبوية صريحة وبطريقة قطعية بحيث لا يمكن تأويلها ولا يجوز الظن فى حقها. وقد ذكرنا طرفا من تلك النصوص الكثيرة فى مواضعها ولا داعى لتكرارها هنا. فلينظر القارئ الى صراحة هذه الآية الكريمة وقوتها فى الدلالة على ذلك قال تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ، وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) ولا شك ان المراد من قوله « مَنْ فِي الْقُبُورِ » أجساد الموتى لا محالة وجاء فى الحديث النبوى :(والله لَتَموتُنَّ كما تنامُونَ ولَتُبعثُنَّ كما تستَيْقظُونَ وأنَّها لجَنَّةٌ أبدا أو لَنارٌ أبداً).

ولذلك كله أجمع علماء الاسلام جميعا على أن البعث بالجسد والروح معاً سواء كانت الروح شيئا ماديا أو أمرا غير مادي وأن حكم الايمان ببعث الاجساد واجب يجب على كل مسلم الايمان به لثبوته بالأدلة الشرعية القطعية. فمن ينكر بعث الأجساد بعد ثبوته بأخبار الصادق الأمين وبما جاء فى كتاب الله المتواتر فليس بمسلم، بل كافر لانكاره مِمّا عُلِمَ من الدين بالضرورة. فان انكار ذلك يستلزم انكار كثير من الآيات المحكمات ومن الحقائق الدينية الثابتة مثل الجنة ونعيمها الجسمية والنار وعذابها الجسمية ويوم القيامة والحساب والميزان والصراط وغيرها من السمعيات.

وقد جزم بهذا الحكم كغيره من العلماء «الشيخ محمد عبده» مع شدة غبته فى التوفيق بين العقل والدين. وعدم تكفير الفلاسفة الاسلاميين بشئ مما ذهبوا اليه حيث صرح بوجوب اعتقاد البعث الجسدى وتكفير منكره(٢٢)



(٢٢) حاشية محمد عبده على شرح العقائد العضدية ص : ١٩٧

(ط : القاهرة سنة١٣٢٢ هـ)

أما بيان حكمة البعث وفائدته بالنسبة للاخلاق والمجتمع:

فلا نرى داعيا للاطالة فى حكمة البعث وفائدته الراجعة على الفرد والمجتمع. لأن ذلك يكاد يكون أمرا بديهيا واضحا لدى العقول والنفوس السليمة. **فانه من البديهى أن خالق هذا العالم على هذا النظام البديع** الذى يدل على كمال قدرته وعلمه، وعظيم حكمته وتدبيره **لم يخلقه عبثا، بل خلق كل ما فيه من الموجودات لعمل معين ولغاية معينة، ولا يتصور منه أن يهمل هذا العالم** ومن فيه بلا حساب ولا جزاء يتناسب مع نوع عملهم ويجازيهم بما يستحقون ، **كما لا يتصور منه ان يهدم هذا الصنع البديع بدون تجديد، وخلق عالم أحسن منه.** فاننا نشاهد ان من له قصر عظيم مثلا لا يهدمه الاّ لبناء قصر أحسن منه وأعظم، كما لا نشاهد مالكا لا يجازى اجيره بنوع عمله. فكيف نتصور ذلك من ملك الملوك وخالق الكائنات؟

على أننا إذا تأملنا فى أنواع المخلوقات من جماد ونبات وحيوان نجدها تترقى فى مراتب الوجود: فالجماد يترقى نباتا ، والنبات يصبح بعد أكله جزءا من الحيوان، والانسان؛ وكذلك الحيوان يترقى الى الانسان حيث يصبح جزءا منه بعد أكله.

فكيف يتصور أن يُحرم الانسان الذى هو أفضل أنواع المخلوقات من هذا الرقى؟ فهل يتصور أن ينعدم هذا النوع الأفضل، هذا النوع المفكر العاقل الذى جعل أشرف المخلوقات والذى استُخلِفَ فى الأرض وسخرتْ الشمس والقمر والنجوم والبحر والرياح وجميع ما فى الأرض والسماء. **هل يتصور أن يفنى وينعدم كأنه لم يكن شيئا مذكورا ؟**» وهل ينبغى أن يكون الانسان المتصف بالصفات التى تقتضى الخلود والبقاء والذى اتصف بالعلم والعقل والتفكير، كالحشرات والأنعام التى تُوجد ثم تَنعدم نهائيا؟

وهل خُلق الانسان عبثا وتُرك سدى ؟ كلا . بل الانسان خُلق لغاية ولأداء عمل معين ووظيفة معينة فلابد من محاسبته إزاء أعماله. ولابد من سؤاله عن أفعاله وحصوله على مجازاته كمخلوق مفكر مختار فى أمره. هذا هو الذى تقتضيه الحكمة الأزلية والعدالة الإلهية ولا يتيسر ذلك فى هذه الحياة العابرة القصيرة الأمد. إذن لابد من حياة أخرى يحاسب الانسان بما عمل من خير وشر فى هذه الدنيا. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ» قال تعالى (أَفَحَسِبْتُمْ اِنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثًا وَاَنَّكُمْ اِلَيْنا لا تُرجعُون؟) وقال أيضا : «أَيَحْسَبُ الاِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً؟ ثم أن الله تعالى خلَقَ الخلق وَأَعْطاهمْ عقُولا كى يميزوا بها بين الحسن والقبيح وزودهم بقدر يقدرون بها على الخير والشر. فهل يتصور بعد ذلك فى حق الله الغنى عن العالمين أن يهمل عبيده ويتركهم سُدى؟ بل المتصور من حكمته تعالى : أن يمنعهم من تكذيبه وتكذيب أنبيائه والمرشدين الى الحق ويمنعهم من ايذاء رسله ويرغبهم فى الطاعات والخيرات والفضائل والا لما كان عادلا محسنا. ومن المعلوم أن الترغيب فى الطاعات لا يمكن إلاَّ بربط الثواب بفعلها، والزجر عن القبائح لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها. هذا الثواب المرغب فيه وذلك العقاب المهدد به غير حاصل فى هذه الدنيا. إذن فلابد من حياة أخرى يحصل فيها ذلك. فهو يتوقف على بعث هؤلاء جميعا للحساب والجزاء.

وكذلك يحكم صريح العقل بأنه من حكمة الله تعالى أن يفرق بين المحسن وبين المسئ وأن لا يجعل الكافر الذى يجحده تعالى فى منزلة المؤمن الذى يطيعه. فهذه التفرقة غير موجودة فى هذه الدنيا لأننا نرى المؤمن المطيع فى هذه الدنيا يعيش– أحيانا– فى ضيق وايذاء ويموت من غير ثواب يصل اليه كما، نرى الكافر أؤ الفاسق العاصى أحيانا فى راحة وسعة ويموت من غير عقاب يصل اليه،

فلابد إذن من بعث وحياة أخرى يصل فيها الثواب الى المحسن المطيع، والعقاب الى المسئ العاصى. هذا ما تقتضيه الحكمة الإلهية حيث **قال تعالى «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعْدُ اللهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ»** وقال تعالى أيضا :**(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ؟)**

والاَّ لكانت هذه الدنيا عبثا وسفها.

ولذلك كله قالت الشرائع السموابة بالبعث وضرورة حياة أخرى يلقى فيها كل أمرئ جزاء ما عمل: إن خيرا فخير وإن شرا فشر كما رأت ذلك العقول السليمة بفطرتها حيث اهتدى بعض أهل الفطرة بفطرتهم الأصلية من غير أن يدرسوا أو يتلقوا شرائع سمأوية. الى القول بضرورة حياة ثانية يلقى فيها المحسن جزآء احسانه كما يلقى المسئ جزاء إساءته كما يروى ذلك عن بعض حُنفاء العرب.

وقديما عبّر أفلاطون عن هذا المعنى بقوله «ولو كان معنى الموت القضاء على كل شئ فى الانسان فما كان أسعد طالع الاشرار؟ يتحررون بسببه من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضا»(٢٣).

وبعد : فيتضح مما تقدم أن فكرة البعث التى يتوقف عليها المسئولية والجزاء فى حياة ثانية. هى من أهم البواعث لقيام مجتمع فاضل دستور أفراده أداء الواجب نحو الله ونحو النفس ونحو المجتمع ، وأساسه : احترام حقوق الغير والوقوف عند كل ما تتطلبه الحياة العادلة الفاضلة كى يرفرف على المجتمع العدل

---

(٢٣) انظر ص : ٢٢٥ من هذا الكتاب.

والفضيلة والسلام. نعم ان من يؤمن بأن الموت ليس إلا مرحلة جديدة فى الحياة الانسانية ، **وهو بداية حياة أبدية يُحاسب المرء فيها على ما قدمت يدا، وما أسلفته من خير وشر ، ثم يعيش فيها إما فى سعادة أيدية ونعيم دائم أو فى شقأوة خالدة وعذاب أليم ، فان من يؤمن بذلك ايمانا جازما لاشك أنه يراقب نفسه بنفسه ويحاسبها على أعماله قبل أن يحاسب فيكون مستقيما فى حياته فاضلا فى خلقه، عادلا فى معاملاته ، مفيدا لمجتمعه. لأنه يتذكر دائما أن الله تعالى يراقبه ويعرف ظواهره وأسراره وسوف يحاسبه على كل ما يفعله فى حياته الدنيوية. ويُجازيه على كل صغيرة وكبيرة إن خيرا فخير وإن شرا فشر. فان « رأس الحكمة مخافة الله » وأساس المجتمع هو الفرد. واذا كان الفرد فاضلا يكون المجتمع الذى يتكون من الأفراد فاضلا أيضا.** ففكرة البعث التى يترتب عليها الجزاء والمسئولية هى الباعث الحقيقى لتربية الأفراد بصفات حميدة وبالتالى لتكوين مجتمع فاضل. **لأن القانون لا يستتطيع أن يحاسب الناس كما ينبغى** حيث أنه لا يطلع الا على الظواهر بل لا يستطيع أن يطلع على ذلك دائما ولا يكفى وحده للزجر عن الشر والترغيب فى الخير وبالتالى لا يكفى لتنظيم مجتمع فاضل بدون معأونة وازع دينى أساسه فكرة الجزاء والمسئولية أمام الله والخوف من العذاب أو الرغبة فى النعيم فى حياة ثانية خالدة. **وهذه هى الفكرة الأساسية،** وكل ما يقال فى هذا الموضوع يدور حول هذا الأساس.

وبهذه الكلمة تظهر حكمة البعث وفائدته فى حيات الأفراد والمجتمعات .

وبذلك ننتهى من هذا البحث الأخير بعون الله تعالى وحسن توفيقه.

« رَبَّنَا لاَ تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّاب »



الملحق للرسالة :

البحث والخلود
عند المعاصرين من المفكرين ورجال الدين



أولا : عند المعاصرين من علماء ومفكرى العالم الإسلامى والعربي

ثانيا : عند المعاصرين من علماء ومفكرى العالم الغرب

«الملحق للرسالة»

البعث والخلود

عند المعاصرين من المفكرين ورجال الدين

«مقدمة»

خطر لى أثناء بحثى الفكرة التالية:

إننى عرضت فى هذا البحث مذاهب المتكلمين وأفكارهم فى البعث والخلود عرضا محايدا وسلكت نفس المنهج نحو الفلاسفة الإلهيين، وغير الإلهيين وأخترت منهم أصحاب المذاهب العظمى والممثلين المشهورين فى كل عصر من عصور الفكر الانسانى حتى عصرنا هذا. **ولكن رب قائل يقول:**

«هذا الذى ذكرته هو رأى من سبقونا من العلماء والمفكرين ، فما هو رأى المعاصرين من المفكرين ورجال الدين فى هذا الموضوع الخطير...؟

ولكى أستطيع أن أجيب عن هذا التساؤل رأيت أن أجرى **«استفتاء علمياً»** بين المعاصرين من المفكرين ورجال الدين الممتازين بقطع النظر عن أديانهم وأوطانهم ، بطريقة المراسلة والمقابلة الشخصية الممكنة.

ولَمّا عرضتُ هذه الفكرة على الأستاذ المشرف وافق عليها وتكرم بالتعاون معى فى اختيار العلماء ورجال الدين الذين نعرض عليهم هذه الفكرة.

وبعد ذلك استقر رأيى على تنفيذ هذا المشروع وأرسلتُ الرسائل باسم المشرف الكريم الى هؤلاء العلماء والمفكرين المختارين من العالم الاسلامى والغربى ورجوت منهم التكرم بارسال آرائهم القيمة فى هذا الموضوع الخطير الذى شغل التفكير الانسانى منذ

أقدم العصور الى عصرنا هذا والذى جعل من أهم أركان الأديان السمأوية(١). وقد تكرم الكثيرون من هؤلاء العلماء الأفاضل مشكورين بارسال أو إعطاء آرائهم القيمة وأذنوا بنشرها.

وها أنذا أنشر تلك الآراء القيمة . كما وردت منهم – بحسب الترتيب الابجدى تكملة لموضوع رسالتى وحبا فى اعطاء فكرة كاملة للقراء فى هذا الموضوع وخدمة للدين والعلم.

وأرى من واجبى هنا أن أكرر جزيل شكرى وعميق تقديرى لهؤلاء العلماء والأساتذة الأجلاء الذين تفضلوا وتكرموا بهذه المساهمة العلمية القيمة.

أما هؤلاء الأساتذة الأفاضل الذين تكرموا بارسال رسالة خاصة الىّ وتفضلوا مشكورين بالاعراب عن رضاهم فيما يتعلق باختيارى هذا الموضوع الهام وتكرموا بالثناء والدعاء بالتوفيق ، فسأحتفظ بتلك الرسائل الكريمة للذكرى والتاريخ.

على آرسلان آيدين

القاهرة فى ٣١ أكتوبر سنة ١٩٦١

(١) ننشر هذه الرسالة المرسلة الى العلماء والمفكرين تبركا وذكرى بتسجيل اسم مشرفى الكريم حين ذاك (المغفورله) الأستاذ الدكتور سليمان دنيا وفاء له رحمه الله...

استانبول : ١٩٩٨/٦/٣

السيد : ....

تحية طيبة   وبعد :

فقد كان من حسن حظى أن أختارنى الباحث «على آرسلان آيدين» الذى أتم دراسته التمهيدية لتخصص الأستاذية، وَيُعِدّ الآن بحثه لينال به درجة الأستاذية فى التوحيد والفلسفة؛ لأكون مشرفا على هذا البحث الذى عنوانه:

«البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة»

وفى غضون الاجتماعات بينى وبينه عرض علىّ الفكرة التالية، وأدعه يُصورها بعبارته:



حيث انى انتهيت من دراستى فى شعبة التوحيد والفلسفة، وسجلتُ موضوع رسالتى «رسالة الأستاذية» بكلية أصول الدين تحت عنوان : «البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة» وقطعتُ فيها مرحلة كبيرة، وقد تعلق بذهنى أثناء بحثى الفكرة الآتية:

لمّا كتبتُ مذاهب المتكلمين عامة، وعرضت أفكارهم فى البعث عرضا محايدا، وسلكت نفس المنهج نحو الفلاسفة الآلهيين، وغير الآلهيين واخترتُ منهم أصحاب المذاهب العظمى والممثلين المشهورين فى كل عصر من عصور الفكر الانسانى حتى عصرنا هذا، رأيتُ أن أفتح بابا جديدا تحت عنوان:

«البعث والخلود عند المعاصرين من المفكرين ورجال الدين»

والغرض من هذا الباب هو عرض آراء المفكرين ورجال الدين الممتازين بقطع النظر عن أديانهم وأوطانهم تكملة لموضوع رسالتى وحبا فى إعطاء فكرة كاملة للقارئ فى هذا الموضوع الخطير الذى شغل التفكير الانسانى منذ أقدم العصور الى عصرنا هذا والذى جعل من أهم أركان الأديان السماوية.

ولما عرضتُ هذه الفكرة على السيد أستاذى الجليل الشمرف الفاضل وافق عليها وتكرم بالتعاون معى فى اختيار العلماء ورجال الدين الذين نعرض عليهم هذه الفكرة ونرجو منهم التكرم بإرسال آرائهم القيمة فى هذا الموضوع، كما تعاونتُ مع بعض سفارات الدول الاسلامية فى اختيار العلماء الممتازين فى بلادهم كى نُرسل هذا الطلب العلمى إليهم.

ولذلك رأينا أن نعرض عليكم هذا الطلب راجيا من سيادتكم التكوم بإرسال رأيكم القيم الينا– بأسرع وقت ممكن وببريد مسجل – حتى ندرجه فى رسالتنا وننشر ، بالنص الكامل.

والفكرة التى أضعها بين يدى سيادتكم رجاء التكرم بعرض رأيكم فيها هى:

« هل البعث جسمانى فقط ، أم جسمانى وروحانى معا، أم روحانى فقط؟ وعلى أية حال فما هو رأيكم فى حقيقة الانسان، والروح الانسانى، أو النفس الانسانية؟ »



وانه لا يسعنى الاّ أن أبدى إرتياحى لهذه الفكرة التى هدى لها هذا الباحث الناشئ لما لها وجاهة ولما لها أيضا من جدوى على العلم.

فباسمه وبإسمى أضع هذه الرغبة بين يدى سيادتكم رجاء التكرم بالمساهمة فى هذا العمل العلمى الجليل.

وتفضلوا سيادتكم بقبول جزيل الشكر وفائق الاحترام..

القاهرة فى ١٩٦١/٢/٢٥

الدكتور سليمان دنيا
أستاذ الفلسفة المساعد
بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر

أولا :البعث والخلود عند المعاصرين من علماء ومفكرى العالم الإسلامى والعربى

١ – رأى الأستاذ الكبير الشيخ الجليل مولانا أبو الأعلى المودودى كبير علماء پاكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

ان الوسيلة الوحيدة التى نعرف بها البعث بعد الموت على وجه العلم واليقين هو القرآن الكريم والسنة النبوية لا غير. فاذا ما قلنا عنه شيئا بصرف النظر عن هذه الوسيلة فلا نقوله الا قياسا ورجما بالغيب وما هما من العلم واليقين كما هو ظاهر. فإذن ليس ولا يمكن أن يكون سبيلا لمعرفة البعث بعد الموت على وجه العلم واليقين الا كلام الله وكلام رسوله الكريم ﷺ.

والقرآن واضح فى بيان ان البعث بعد الموت هو بالروح والجسد معا لا بالجسد وحده وذلك لعدة وجوه منها :

١ – أن الله سبحانه وتعالى يذكر فى قوله تعالى **﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾** أربع مراحل يجتازها كل انسان فقوله : « كنتم أمواتا » يدل على أن قد جاء على الانسان حين لم يكن فيه اتصال بين جسده وروحه فكان ميتا. وقوله **﴿ ثُمَّ أَحْيَاكُمْ ﴾** يدل على أن حياة الانسان انما تحصل باتصال الجسد والروح معا. وقوله **﴿ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ﴾** فيه دلالة على أن الموت يقع

عندما يفارق الروح الجسد. **فالمفهوم الصحيح لقوله سبحانه ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ على هذا ان الحياة تفصل مرة أخرى بعد الموت وذلك باجتماع الجسد والروح مرة أخرى.**

٢ – **ان بقاء الانسان بروحه بدون جسد** هو الحالة المشار اليها فى قوله سبحانه وتعالى **﴿... وَمِنْ وَرَاءِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾** وهى الحالة التى تبقى فيها الانسان من بعد موته الى يوم البعث. **فالبعث الذى يحصل له بعدها لابد أن يكون بالجسد والروح معا.**

٣ – وقد كان المشركون كثيرا ما لا يهزؤن بالنبى ﷺ ويتساءلون على سبيل الاعتراض:

﴿أَيَعِدُكُم أَنَّكُمْ إِذا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُراباً...

﴿وَإِذَا كُنَّا تُرَاباً وَأَباؤُنا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ؟.

والذى رد به القرآن على اعتراضهم هذا فى غير واحد من آياته هو:

﴿قُلْ بَلىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِما عَمِلتُم.﴾

﴿قُلْ يُحْيِيها الذّى أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم.﴾

فالظاهر من كل هذا إن لم يكن تساؤل المشركين عن بقاء الروح فقط. وانما كان عن البعث بعد الموت بالجسد والروح معا.

٤ – **ان القرآن لا يبين** ان هذا النظام المادى الذى نعيش فيه سيفنى يوم القيامة وان البعث يكون فى عالم غير مادى. وانما هو يصور فى غير واحدة من آياته كيف تختل يوم القيام هذا النظام المادى ويتفرق . ثم يجمعه الله سبحانه يخلقه خلقا آخر ويرتبه من جديد. يقول تبارك وتعالى. **﴿فَإِذا بَرِقَ الْبَصَرُ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَقُولُ الْإِنسان أَيْنَ الْمَفَر؟** ويقول: **﴿إِذَا السَّمَاءُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا**

الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» «يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ السَّمٰوات وَبَرَزُوا لِلّٰهِ الوَاحِدَ القَهَّار ..» وَسَيَقُول أصْحابُ الْجَنَّة الْحَمْدُ لِلّٰهِ الّذى أوْرَثَنا الأَرْضَ نَتَبَوَّا مِنَ الْجَنَّة حَيْثُ نَشاءُ» . فالظاهر من كل هذا ان النظام الذى يأتى بعد هذا النظام الحاضر الذى نعيش فبه. إنما يكون نظاما ماديا على انه يكون نظاما جديدا.

وهذا الذى نعلمه من القرآن ليس فيه شئ يُخالف العقل بل هو أقرب الى العقل ان الانسان يحتاج الى الجسد مع الروح لتمتعه بالنعم. والاّ فلماذا أُوتِيَ هذا الجسد وكذلك هو بحاجة الى الجسد مع الروح لينال العذاب على ما اقترف من الذنوب بجسده وروحه معا...

أبو الأعلى المودودى

١٩٦١/٩/٣٠



٢ – رأى الأستاذ الكبير ابو القاسم الخوئى
من كبار علماء العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد تفضل الباحث الفاضل على أرسلان آيدين بالسؤال عن نقطتين **(إحداهما) رأينا فى المعاد وهل هو جسمانى أو روحانى أو جسمانى وروحانى والأخرى رأينا فى النفس.**

أما النقطة الأولى فالجواب عليها: ان المعاد ثابت عن طريق السمع لانه من أوليات الحقائق الإلهية التى أخبر عنه الاسلام حتى عند الاعتقاد به شرطا أساسيا فى المسلم. وتعرف نوعية المعاد من نفس الدليل الذى أثبت وجوده. **فانه واضح الدلالة على ان المعاد روحانى وجسمانى معا**، كما يتضح ذلك باستقراء الآيات الكريمة التى استعرضت الآخرة وألوان العذاب والثواب فيها ومظاهر الجنة والنار. فانها تعرض الاشكال مادية من الثواب والعقاب اعدت للمتقين والكافرين كما تعرض لاشكال روحية. **فلابد إذن ان يكون المعاد جسمانيا وروحانيا** قال الله تعالى : **(اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ)**

وَقالَ أَيْضاً **(وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ)** فجمع سبحانه بين ألوان الجزاء: المادى والروحى فليس المعاد روحانيا فحسسب. واما انه جسمانى فقط فهو احتمال ساقط لا نعرف قائلا به ولا نتصور له معنى محصلا. لأن المادة المجردة عن الشعور والادراك والخالية من الخصائص الروحية للكائن الحى لا تمكن معاقبتها وإثباتها لانها عديمة الاحساس بكل لون من الأولوان الألم واللذة . فلا يمكن أن يكون العقاب أو الثواب فى الآخرة متعلقا بالأجسام الخالية من الخصائص الروحية.

وإذا درسنا فكرة المعاد من ناحية عقلية بصورة مستقلة عن النصوص الدينية امكنا ان ننتهى الى نفس النتيجة التى تقررها تلك النصوص. **وذلك بالبيان التالى:**

ان الثابت فلسفيا وبالاستقراء العلمى أيضا: ان كل موجود قد خُلق مُزوّدا بإمكانات كماله. بمعنى أن كل مالا يكون ممتنعا على هذا الكائن أو ذاك من الكائنات فقد جُهِّزَ الكائن بالاستعداد الخاص للوصول اليه ولم يخلق محروما من هذا الاستعداد. لأن حرمانه من ذلك يتنافى مع الصفات التى قام البرهان الفلسفى والنقلى فى **« بحث التوحيد »** على ضرورة انصاف الخالق بها كما ان التجارب العلمية قد دلت أيضا على ما ذكرناه من تجهين كل كائن بالضمانات والاستعدادات اللازمة لتكامله وكماله وفقا للحكمة الإلهية.

وإذا درسنا فى هذا الضوء حال الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا نجد ان فكرة المعاد هى الضامن الوحيد لوصول هذا الكائن الى الكمال. ولكى يتضح هذا يجب أن نعرف العقبة التى تقف فى طريق الانسان الاجتماعى. وتحول بينه وبين كماله. ان هذه العقبة ذات وجهين: أحدهما- جهل الانسان بالطريقة التى تنظم بها العلاقات الاجتماعية **والآخر ما تطوى عليه طبيعة النفس البشرية من الدوافع الذاتية. والمشاعر الانانية التى تدفع كل فرد الى تقديم مصالحه على المصالح العامة للمجتمع.** الأمر الذى كان منارا لمختلف ألوان القلق والاضطراب فى تاريخ الانسان **فلا يمكن للانسان الاجتماعى- بوصفه انسانا اجتماعيا- ان يكمل الا اذا كان يملك الطاقة التى تدفعه الى التضحية بمصالحه** فى حدود المصالح العامة وايثار المجتمع على نفسه وتحديد دوافعه الذاتية.

أما العقبة الأولى- عقبة جهل الانسان بالطريقة المثلى فيمكن لأحد ان يزعم قدرة الانسان على تذليلها بتنمية معارفه عبر التاريخ خلال تجارب الحياة العلمية والاجتماعية. فيصحح اخطاءه. وتنكشف له الحقائق فى صور التجربة

ويتكامل عن هذا الطريق. **وهذا معناه ان الانسان قد أودعت فيه القدرة على تذليل العقبة الأولى والتغلب عليها بالتدرج.**

وأما العقبة الثانية: عقبة تذليل الدوافع الذاتية والأنانية فلا يمكن ان تعالج عن طريق العلم والتجربة لأن الأفكار العلمية لا علاقة لها بالدوافع الذاتية وبالمسألة الخلقية فى حياة الانسان والاّ لكان أكثر الناس علما وتجربة أعظمهم ايثارا وتقديما للصالح العام ولكان ارقى المجتمعات من الناحية العلمية أبعدها عن الشر والايذاء وقد برهنت التجربة خلال التاريخ على عكس ذلك فى عدة من الاحيان.

كما لا يمكن تعالج المشكلة ايضا عن طريق الحكومة باعتبارها اداة لغرض المصالح العامة والتحديد من الدوافع الذاتية لأن الحكومة ليست الاّ تعبيرا محدودا عن عدة افراد من المجتمع يملكون نفس الدوافع الذاتية والانانية التى يملكها الآخرون. فلا يمكن ان تكون الحكومة حلا للمشكلة ما دامت جزءا من الواقع الذى لابد أن يُعالج. **أضف الى ذلك ان الحكومة لا تمتد قدرتها الى كل المجالات ولا تشمل مراقبتها الا النطاق الظاهرى من تصرفات الناس فى حدود خاصة.**

ولا يمكننا بهذا العجالة ان نستوعب كل نواحى البحث. **غير أننا ننتهى حقا من ذلك الى ان الانسان لا يستطيع ان يعالج هذه المشكلة بنفسه لأنه هو موضوع المشكلة. ومن الواضح ان** سبب المشكلة لا يمكن ان يكون سببا لحلها فلابد من اسلوب آخر للحل ولابد أن يكون الانسان الاجتماعى قد زُوّدَ باستعداد خاص لذلك الاسلوب طبقا لما قررنا أولا من أن كل كائن قد زود بإمكانات التكامل ومن ذلك الانسان الاجتماعى فيجب ان يكون قد زود بإمكانية التكامل الاجتماعى المتوقف على تذليل العقبة التى شرحناها. فما هو أسلوب تذليلها؟

ان هذا الاسلوب ليس الاّ اللين. أو بالأحرى الفكرة الدينية عن المعاد التى تجعل من المصلحة العامة مصلحة خاصة باعتبار آثارها الأخروية وتصبح بسبب ذلك الدوافع الذاتية التى كانت سببا للمشكلة قوى تعمل للخير والصالح العام.

وهكذا تنتهى الى ضرورة الفكرة الدينية عن المعاد بوصفها الاسلوب الوحيد لتكامل الانسان الاجتماعى. فلابد إذن من ايجاد استعداد خاص فى الانسان لتلقى هذه الفكرة الدينية. وهذا مأوجد بالفعل عن طريق الاستعداد الكامن فى النفس البشرية - نفوس الانبياء مثلا- للتصال بالمبدأ سبحانه عن طريق الوحى والالهام **وتلقى حقيقة المعاد عن هذا الطريق.**

■■■

وأما النقطة الثانية - النفس - فالحديث عنها من ناحيتين:

احداهما- من ناحية حقيقتها. والأخرى من ناحية كيفية حدوثها

أما من ناحية حقيقتها - فهى مجردة عن المادة وليست شيئا ماديا ولا ظاهرة قائمة بالمادة. وهناك عدة براهين فلسفية تدل على ذلك (منها) البرهان على تجرد النفس عن طريق الادراك الحسى. وملخص هذا الدليل.

إن الصورة التى تتحفنا بها العملية العقلية للادراك البصرى تحتوى على الخصائص الهندسية من الطول والعرض والعمق وتبدو بمختلف الاشكال والحجوم ولا يمكن ان تكون هذه الصورة الهندسية التي نجدها فى إدراكها الحسيى هى ذات الشئ الخارجى لاننا قد ندرك أشياء ليس لها وجود فى الخارج. وهذا ما نسميه بخداع الحواس ولا يمكن ايضا ان نفترض ان الصورة المدركة نتاج مادى قائم بعضو الادراك فى الجهاز العصبى لان الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية وامتدادها طولا وعرضا وعمقا لا يمكن ان توجد فى عضو مادى صغير فى الجهاز العصبى فنحن وان كنا نعتقد أن الأشعة الضوئية تنعكس على الشبكة وتتصور بصورة خاصة. ثم تنتقل فى أعصاب الحس الى الدماغ فتنشأ فى موضع محددمنه صورة مماثلة للصورة التى حدثت على الشبكية. ولكن هذه الصورة المادية انما هى للادراك وليست هى الصورة المدركة فى عقلنا لأنها تملك ما تملكه الصورة المدركة من خصائص هندسية.

وكذا يصبح من الضرورى أن نأخذ بافتراض آخر وهو ان الصورة المدركة. وجودا مجرما عن المادة. ولا تغير من هذا البرهان سيئا نظرية العوامل العضلية والبصرية التى وضعها بعض العلماء لتفسير كيفية إدراك الخصائص الهندسية لاننا لا يهمنا الكيفية وانما يهمنا المحتوى الذى تكون بتلك الكيفية.

وإذا اردتم توضيح ما أفدناه بشكل واسع فعليكم بملاحظة البحث والمخصص للادراك من كتاب (فلسفتنا) بقلم تلميذنا فضيلة العلامة السيد محمد باقر الصدر دامت تأييداته.

واما ان النفس كيف تحدث أو بالأحرى هل هى حادثة بحدوث الجسم أو سابقة عليه ففيه خلاف بين الفلاسفة الإلهيين. وقد ذهب صدر المتألهين الشيرازى صاحب الاسفار الى ان النفس توجد أول الأمر بوصفتها ظاهرة مادية خاصة تتميز عن سائر الظواهر المادية بحركة جوهرية تكاملية. ثم تبلغ بهذه، الحركة الى درجة التجرد عن المادة ! فالنفس فى حدوثها مادية وفى بقائها مجردة عن المادة. وهذا التطور نتيجة لحركة جوهرية تمارسها النفس فكما تتطور الظاهرة المادية من درجة مادية الى درجة مادية أخرى. **كذلك تتطور ايضا من الدرجة المادية العامة وتصبح وجودا مجردا عن المادة** فان كلا من الوجود المجرد والوجود المادى من طبيعة الوجود وليس بينها هوة فاصلة تمنع عن تطور أحدهما الى الآخر بالحركة الجوهرية.

وبجانب هذا القول ماذهب اليه ابن سينا من خلق الروح قبل الابدان وانه ليس جسمانى حدوثا وبقاء ولا يهمنا تحقيق ذلك بعدما تحقق من انه ليس بمادى حين ما يتعلق بالبدن وبه يكون الانسان انسانا. هذا. والسلام عليكم ورحمة الله.

أبو القاسم الخوئى ١٩٦١/٩/٢٠

٣ – رأى الأستاذ الجليل الدكتور ابراهيم مدكور
عضو مجلس الشيوخ السابق
والسكرتير العام لمجمع اللغة العربية حاليا

لابد لى أن أشير بادئ ذى بدء الى أن الاستفتاء الذى جاء – نوعا– على الطريقة الأمريكية، لا يخلو عن طرافة وغرابة ، وقد تكون طرافته من غرابته ، فانا لم نألف أن نوضح المسائل الدينية موضع استفتاء ولو بين الخاصة. ومهما يكن من أمور فقد أتيحت بذلك الفرصة لعدد من الفلاسفة والدينيين أن يدلو بدلوهم فى هذا الدلاء.

والرأى عندى أن المسألة كلها تدور حول البعث أولا، انسلّم به أم نُنكرِه؟ ولا سبيل الى فلسفة دينية ولا اخلاقية دون القول به ، والاّ سقط الجزاء وبطلت المسئولية، وتحضرنى جملة كانت المشهورة: «كان لابد لى أن ألغى العلم لاحتفظ بمكان للعقيدة» قالها حين انتهى به نقده العقلى الغالى الى التسليم بوجود الله ، وإثبات الجزاء والمسئولية ، والقول بحياة غير الحياة الدنيا.

والقائلون بالبعث لا يمكن إلاّ أن يكونوا روحانيين، يؤمنون بالروح ويقدسونها ويسمون بها عن الفناء والتحول، ويرون أنها طبيعة غير طبيعية المادة، ومن عالم الخلود والأزلية. وكم أفتوا فى إثبات خلودها.

وعلمنا الوضعى اذا كان لم يصل بواسائله المادية الى إثبات وجودها، **فانه لم يستطع قط أن يفسر الظواهر التفسية كلها بدونها، واذا كان فى الكون أمور تستلزم مبدأ أسمى، ففى الانسان معان وأحوال لا سبيل الى فهمها بدون عالم الروح.**

■■■

أما أن يكون البعث بالجسم أو بالروح فهذه مسألة شاء الغزالى أن يجعل منها احدى نقط خصومته مع الفلسفة والفلاسفة، **وما أجدرها الآ تكون. فانه هو نفسه لا يقول ببعث الاجسام وحدها بل الأرواح أولا، فهو متفق إذن مع الفلاسفة على ضرورة البعث، وعلى استمرار الحياة الروحية فى الدنيا والآخرة**. وهو متفق معهم أيضا على فناء الأجسام **والخلاف كله فى حشرها، أتبعث ثانية أو يكتفى ببقاء الأرواح واستمراره، دون أن يمس ذلك قدرة الله فى شئ.**

ولعل الأمر من جانب الفلاسفة تقدير للروح وسمو بها، بحيث تعرف حياة لها مستقلة عن البدن وكيان لا يتوقف عليه. وما أحوجنا فى مادية اليوم الطاغية الى قسط غير قليل من هذه الروحانية التى تطمئن اليها القلوب، وتسمو بها العقول ، فندرك المثل العليا على وجهها ونقدر القيم الانسانية حق قدرها.

١٩٦١/١٠/٢ **ابراهيم مدكور**

٤ – رأى الاستاذ الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة

١ – احتلت مسألة البعث اهتمام المفكرين والجمهور فى العصور السابقة آية ذلك ما نجده فى القرآن الكريم من مناقشة منكرى البعث الذين كانت عقيدتهم منتشرة فى الجاهلية ثم دار جدل طويل بين المسلمين من أصحاب الفرق الكلامية الكثيرة ومن الفلاسفة واستمر ذلك الجدل ما يقرب من ستة قرون.

فبعضهم كان يؤيد البعث الجسد والروح، وبعضهم الآخر بالجسد فقط. وبعضهم الثالث بالروح فقط .

وقد انتهت تلك المناقشة التى شبه اجماع بين المسلمين من أهل السنة على أن البعث فى الآخرة سيكون بالبدن والروح معا. على الهيئة التى كان صاحبها فى الحياة الدنيا. وذلك طبقا لمظاهر آيات القرآن الكريم .

٢ – ويبدو من هذا العرض التاريخى السريع ان عناية المسلمين فى القرون الأولى للاسلام وبخاصة فى علم الكلام الذى هو عبارة عن تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية ، بأمور الغيب. فخاضوا فى أمرها غير أن مِحْور الإرتكاز فى المباحث الكلامية منذ أواخر القرن الماضى وهذا القرن الذى نعيش فيه انتقل من عالم السماء الى عالم الأرض. أنظر الى آراء الشيخ محمد عبده تجد أنه فى ما يختص بالسمعيات جميعا كالملائكة والبعث والحشر والنشر وما الى ذلك لا يخوض فيها ولا يُحأول إقامة الأدلة عليها ولكنه يقول : **انها من قبيل الغيب الذى يطالب المسلم بالاعتقاد به**. أما العلة التى كمن أجلها أبا الاستاذ الامام أن يناقش هذه السمعيات فذلك لانها مما تفوق الطبيعة

ولا سبيل الى العقل البشرى أن يُحيط بها. وهذا شبيه بنظرية الفيلسوف الانجليزى المعاصر له هو « **هربرت سبنسر** » الذى يقول ان الله وصفاته مما لا يمكن معرفته. **ولذلك عدل الغربيون عن البحث عن الغيبيات لان العقل البشرى بطبيعته لن يصل الى معرفتها.** ولذلك قنعت المباحث الدينية فى الغرب فى العصر الحاضر بالبحث فى أثر التدين فى الانسان وسلوكه.

ويبدو أن الشرق الاسلامى كذلك لم يعد غريبا عن تيارات القرن العشرين ولذلك قلما يبحث المسلمون فى السعميات ولا فى تلك الامور التى كان أصحاب الفرق الإسلامية يكفر بعضها بعضا من أجلها.

فالبعث باعتبار أنه من جملة السمعيات جزء من العقيدة الاسلامية التي لا يستقيم الدين بدونها. فالمسلم يأخدوها تسليما لا عقلا.

٣ – ليس معنى ذلك أن العقيدة الأسلامية تسلم بغير فحص من العقل. والأرجح أن الجزء الأول من العقيدة وهو وجود الله وهو أساس الدين، ينظر فيه المسلمين بعقولهم وبطريقة جديدة تختلف عن المسلك الذى سلكه القدماء وهذه الطريقة هى اتباع النظر العلمى. والمسلمون فى الشرق كالمسيحيين فى الغرب ينهجون فى الواقع نفسه بالطريقة الحديثة فى إثبات وجود الله عن طريق العلم الحديث. فقد ظهرت كتب غريبة كثيرة على أساس هذا المنهج.

فاذا ثبت للمسلم وجود الله بالحجة العقلية والبرهان العلمى كذلك تأيدت عقيدته وقامت على أساس وطيد. ولا غرابة بعض ذلك أن يؤمن بالأجزاء الأخرى من العقيدة وهى الخلق والبعث.

ونكرر القول فيما يختص بالبعث بان المحدثين من المسلمين يقتنعون

بالايمان بالبعث على أى صورة ولا يُحاولون الخوض فى تحقيق هذه الصورة لأن ذلك من وراء العقل ولذلك الأغلب أنهم يرجعون الى ظاهر آيات القرآن الكريم الذى تحض على أن البعث فى الأخرة سيكون للانسان بنفس هيئته التى كان عليها فى هذه الحياة الدنيا مصداقا لقوله تعالى:

«أَيَحْسَبُ ٱلانِسانُ اَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ، بَلىٰ قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّى بُنَانَه».

٢٠/١٠/١٩٦١   أحمد فؤاد الأهوانى

٥ – رأى الاستاذ الكبير فضيلة الشيخ الجليل حسنين محمد مخلوف مفتى الديار المصرية السابق

بسم الله الرحمن الرحيم

«ان هذا الموضوع من أهم الموضوعات الدينية وهو الدعامة الثابتة التى ارتكزت عليها الدعوى المحمدية فقد كان المشركون فى جزيرة العرب يعبدون الأصنام والأوثان وكانوا يجحدون البعث والنشور فبعث الله خاتم رسله ﷺ بالهدى والحق داعيا الى التوحيد وتطهير العقول من رجس الوثنية وانزل عليه القرآن بالآيات البينات ليخرجهم من الظلمات الى النور وهاجمهم فيما درجوا عليه على تقليد لأبائهم السالفين من هذه العبادة الباطلة واستحث عقولهم للنظر والتأمل فى ملكوت السموات والارض والآفاق والأنفس. والآيات الكونية ليعرفوا آنف المعرفة ويؤمنوا بما أجمعت عليه الشرائع من التوحيد الخالص وينبذوا ما هم فيه من الضلال.

وجادلهم القرآن كذلك فى أمر البعث فحين قالوا **(لا يَبْعَثُ اللهُ مَن يَمُوتُ)** أجابهم بقوله **(بَلىٰ وَعْداً عَلَيْنا حَقّاً وَلٰكنّ أكْثَر النّاسِ لا يَعْلَمُون يُبيّنُ الله لَهُمْ الذّى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَسَيَعْلَمُ الّذين كَفَرُوا أنهُمْ كَانُوا كاذِبيْن)**.

وحين قالوا **(أئِذا كُنّا عِظاماً ورُماداً أءِنّا لَمبعُثُونَ خَلْقاً جَدِيْداً)** بين لهم ان الذى يعيدهم هو الذى فطرهم أول مرة وقال **(ما خَلْقكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ الاّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةَ إن اللهَ سَمِيعٌ بَصِير)** وقال فى آية أخرى: **(وَهُوَ أهْوَنُ عَلَيْه)**.

وحين قالوا **(أئِذَا مِتْنا وَكُنّا تُراباً وَعظاماً أئِنا لَمَبْعُوثُونَ أوَ آباؤُنا الأولُونَ)** أمر الله تبين ان يقول لهم نعم وأنتم وآخرون **(فَإنّما هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإذَا هُمْ**

ينظُرُونَ وَقالُوا يا وَيْلَنا هَذَا يَوْمُ الدِّيْن هَذا يَوْم الْفَصْل الّذى كُنْتُمْ بِهِ تكَذِّبُون).

وحين قالوا **(أئِذَا متنا وَكُنا تُرَاباً ، وَعِظاماً أئِنّا لَمَدِيْنُون) أجابهم بقوله (هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ فَاطلع فَرآهُ فِى سَوَاءِ الْجَحِيْم).**

وحين قالوا **(أئِذا كُنّا تُراباً أئِنّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيْدٍ)** أجابهم بما يدحض حججهم الواهية وأوهامهم الكاذبة الى غير ذلك من الآيات الكثيرة فى القرآن.

وكلها صرائح فى إعادة خلق الأجساد وبعد البلى سواء أكان عدما أو تفريق أجزاء ونفخة الروح فيها للحساب والجزاء **وإنّ ذلك أهون عليه تعالى وما هو الا كخلق نفس واحدة فان قدرته تعالى عامة شاملة لكل ممكن** وإنّ استبعادهم ذلك من ضيق النظر والجهل بقدرة الخالق **الذى خلق الاشباح والأرواح والملاء الاعلى والجنّى والسموات والارضين وما بينهما وما فيهما ورب العوالم كلها بعلم وارادة وقدرة وحكمة .**

تلك هى عقيدة الاسلام فى البعث التى أجتمعت عليها الملل. **فمن أنكر البعث خرج من شيعة الاسلام ومن زعم انه روحانى لا جسمانى فقد تأول الغرابة تأويلا باطلا لا مساغ له.**

وقليل من النظر كان فى إدراك فساد هذا التأويل.



ولا شبهة فى دلالة القرآن على أن المُعادَ بعد الموت هو الانسان الذى كان فى الدنيا نفسا وجسما ليجزى بما عمل من جزاء خيرا أو شرا.

أما ما يهدف به بعض الناظرين الذين أضلتْهم مقالات الفلاسفة الادمين فى هذا الموضوع من جحود بعث الأجسام فمرده الى الجهل بأسلوب القرآن العربى ودلالة آياته أو عدم اعتقاد ماجاء به.

فالمسلم الحق هو الذى يستمسك بما جاء فى القرآن من الصرائح فى البعث وتنزع من نفسه تلك السفسطة التى يهدف بها الضالون المضلون. فالبعث حق والحساب حق والجزاء حق، النعيم المقيم والعذاب الدائم للاجسام التى خلقها الله فى النشأة الأخرى للارواح التى كانت فى الدنيا وكيف لا وقد أخبر الله أن الألسنة والأيدى والأرجل ستشهد يوم القيامة بما عمل أصحابها وكيف تشهد اذا كانت أعضاء أخرى لم تكن فى الدنيا؟ فاعلم ذلك وكن على يقين منه والله تعالى يهدى من يشاء الى صراط مستقيم....

هذه كلمة عاجلة فى الموضوع أشرت فيها الى عقيدتى التى عليها أحيى وعليها أموت والله الموفق.

حسنين محمد مخلوق

١٩٦١/١٠/٢٤

٦ رأى الأستاذ الكبير الدكتور عبدالحليم محمود

رئيس قسم الفلسفة بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية

بسم الله الرحمن الرحيم

ان المشكلة الأساسية التى واجهتها الأديان السابقة والتى واجهها الدين الاسلامى حين نشأته ويُواجهها الآن بالنسبة لغير المتدينين به انما هى مشكلة إثبات الرسالة.

وقد كانت طريقة إثباتها في الأديان السابقة إنما هي المعجزات الحسية فلما جاء الدين الاسلامي اتخذ في الإثبات وسائل متعددة وطرقا مختلفة ، منها المعجزة ، ومنها الرسول صلوات الله عليه سواء كان ذلك عن طريق الاتصال الشخصي أثناء حياته أو عن طريق تتبع سيرته من خلال التاريخ بعد وفاته.

وطرق إثبات رسالة محمد صلوات الله عليه المتعددة تعتبر الأمر الذي جد ابداعه

وهي تحل هذه المشكلة وتثبت رسالة الرسول بحيث الوضع العقلي لمؤمن أن يتلقوا كلما أتى به الرسول بالقبول. المؤمن المسلم الذي لا يحتاج الى نقاش أو جدال ومن هذه الأمور عقيدة البعث.

كان علينا ونحن مؤمنين برسالة محمد صلوات الله عليه ان لا نتجادل أو نتنازع حول هذه العقيدة. ولكن الانسان مساق دائما مع طبيعته التي تشتاق الى المعرفة ويتطلع الى الكشف عما يحجب عنه غيبه.

والعقل الانساني يحاول باستمرار ان يقحم نفسه فيما وراء الطبيعة ، كم من مرة في الشرق وفي الغرب وفي القديم والحديث ان العقل حينما يقحم نفسه فيما وراء الطبيعة فانما يقحم نفسه في متاهات ليس مؤهلا لها ، ويخوض فيما هو عاجز عنها دون أن يكون قد تعلم السباحة فيه.

ان العقل عاجز لماذا استقل بنفسه عن الكشف عما وراء الطبيعة وليس بالنسبة مقاييس عنده أو موازين فى طبيعته أن تهتدى الى ضروبها الوعرة دون هاد أو دليل. تلك قضايا اثبتتها الاستقراء التاريخي. ومن هنا كان السبب فى خلال العقل المتنابغ بالنسبة لما وراء الطبيعة. ومن هنا كان الحكمة فى إرسال الرسل على اختلاف أزمنتهم وبيئاتهم على لسان الوحى بقضية البعث.

وحدثنا القرآن عنها فى استفاضة. وفى تنوع فعلينا إذا كنا مؤمنين ملتزمين صفات المؤمنين أن نُؤمن بالبعث فى غير ما جدل ولا مناقشة.

وقد حدثنا القرآن أن البعث سيكون بالأرواح والأجساد. فعليا أن نؤمن بذلك . والنصوص الكثيرة التى اتى بها القرآن لا تضع مجالا للتأويل أو الظن فيما يتعلق بالبعث وكونها جسمانيا. ونكتفى بالآيات التى تستدل على البعث وتبين أنه روحاني جسماني. وهى الآيات من آخر سورة يس (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ ناراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِى خلقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم؟ بَلَى وَهُوَ الْخَلاّقُ الْعَلِيم . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون . فَسُبْحَانَ الَّذِى بِيَدِهِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَئٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُون.)

أما ذكره البعث من ناحية الدالة الإلهية ، وأما فائدة الاعتقاد بالبعث بالنسبة لأمر المجتمع وبالنسبة لهداية الفرد فلا أظن أنى بحاجة الى بيانها فهى من البداهة بحيث لا تحتاج الى إيضاح.

وبالله التوفيق...

عبدالحليم محمود

١٩٦١/١١/٣

٧ – رأى الأستاذ الكبير فضيلة الشيخ عبدالله المشد
الأستاذ بكلية الشريعة سابقا
والمدير العام للوعظ والإرشاد بالأزهر الشريف حاليا

بسم الله الرحمن الرحيم

البعث

حقيقة البعث ركن من اركان الايمان. فحقيقة الايمان : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث. **والبعث يكون بالاجساد والارواح،** لأنه هو ما تدل عليه كلمة البعث التى جاءت فى القرآن غير مقيدة بقيد. واطلاقها من القيد يقتضى تحقيق دلالتها كاملة. **والايمان بالبعث يرتكن على ما ورد فى القرآن والسنة الصحيحة.** واذا كان القرآن من عند الله كما ثبت باعجازه العلمى والبلاغى وجب ان يكون مصدرا لكل ما ورد فيه ودليلا على ما ادعى اليه وقد دعانا الى الايمان بالبعث. ولقد أكثر القرآن الكريم فى ذكر الآيات الدالة على البعث مؤكدا لها بالتصريح، ثم ضرب الأمثلة التى ينتقل بها من المحس الى المعقول فمن التصريح به قوله تعالى :(**وَنُفِخَ فِي الصّور فَصَعِقَ مَنْ فِي السّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي ٱلْأَرْضِ الاّ مَنْ شاءَ الله ثُمّ نُفِخَ فِيهِ أُخرىٰ فإذَا هُمْ قِيَام يَنْظُرُونَ**) وقوله تعالى :(**وَما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ الاّ كَنَفسٍ وَاحِدَةٍ**) ثم قوله تعالى : (**يا أَيُّها النّاسُ انْ كُنْتُم فِى رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَانّا خَلَقْناكُمْ مِن تُرَابٍ ، ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ، ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ، ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخلّقَةٍ وَغَير مُخَلّقَة لِنُبَيّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِى الأَرْحامِ ما نَشاء الَى اَجَلٍ مُسَمّى**) الآية. ثم قوله تعالى :(**ذلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقّ وَانّه يُحيِى الْمَوْتىٰ وَانّهُ عَلَى كُلّ شَئٍ قَديرٍ. وَانَّ السّاعَة آتِيَة لا رَيْبَ فِيْها وَانّ اللّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِى الْقُبُور**).. ثم قوله تعالى الّذى يرد به على المنكرين أمر البعث حين

اعتراضهم بقوله: (**مَنْ يُحيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيم قُلْ يُحيِيها الذّى أَنْشَأَها أَوَّلَ** ...**هُوَ بِكُلِّ شَئٍ عَلِيم**) ثم قال يستعرض أسباب قدرته ليجعل منها الدليل على ... على البعث: (**الّذى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشّجَرِ ألأَخْضَرِ نَاراً فَاذَا أَنْتُمْ مِنْهُ** ...**نَ أَوَلَيس الّذى خَلَقَ السَّمٰـوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلىٰ الْخَلاّقُ الْعَلِيمُ**). وقوله تعالى: (**فَلْيَنْظُر ألانْسَان مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ** ...**ج مِنْ بيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرائِب انَّهُ عَلى رَجْعِه لَقادِر يَوْم تُبْلىٰ السَّرائِرُ**)..

ان هذه الآيات تستعرض أطوار الخلق الانسانى لتتخذ منها دليلا على قدرة الله لبعث..

ثم ترى القرآن الكريم يصور استبعاد المشركين لامر البعث فيقول: (**أَئِذَا مُتْنا تراباً وَعِظاماً أَئِنّا لَمَبْعُوثُونَ**؟ ويقول تعالى (**أَيَعِدُكُمْ انّكُمْ اِذَا مُتُّمْ وَكُنْتُمْ تُراباً** ...**ماً انّكُمْ تُخرجُونَ هَيْهات هيْهَات لِمَا تُوعدُون انْ هِيَ اِلاَّ حَيَاتُنا الدُّنْيَا** ...**ـتُ ونَحيى وَمَا نَحنُ بِمَبْعُوثِيْنَ**)..

ونرى القرآن الكريم ينتقل بالانسان من التأمل فى المحسات التى تقع تحت حسه منها الى المعنويات تيسيرا لادراك الايمان بالبعث فيقول:

(**واللهُ الّذى أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ اِلى بَلَدٍ مَيّتٍ فَأَحْيَينا بِهِ** ...**ىَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذلِكَ النُّشُور**)..

نرى من هذه الآيات التى أثبت فيها القرآن أن البعث حقيقة لاشك فيها، وترى ...هم للمنكرين الذين قام انكارهم على أساس الإستبعاد لوقوفهم فى تصورهم عند ...ان البشرى مع انه لا يصح أن نُقيس إمكان الله بالإمكان البشرى لان قدرة البشر ...ودة ان استطاعت شيئا عجزت عما لا يتناهى من أشياء. **وأما قدرة الله فهى غير ...ودة لا يعجزها شئ.**

حكمة البعث :

والبعث تقتضيه حكمة الله. لأن الانسان مستخلف عن الله فى الارض والمستخلف مسئول امام من استخلفه عما قام به من أداء الامانات وأداء الواجبات والمفروضات ليجزى الامين على امانته والخائن على خيانته **وكذلك فان الله قد سخر للانسان الأرض والسماء والشمس والقمر والنجوم ليتخذ من كل ذلك منافعه** فليزم سؤاله عما قام به إزاء التسخير. ثم انه قد يكون هناك من الناس من يقومون باعمال تؤثر فى سير الحياة وتشكيل التاريخ مما قد ينفع أو يضر وأثرهم لا يقف عند حد بل يتعداه الى الامم والجماعات فجدير بهم ان يُسئلوا عما فعلوا . وليس البعث الاّ إمتداد لحياة الانسان. لأن الموت ليس الا فيصلا بين حياتين: الحياة الأولى حياة الجسد. التي كانت الروح فيها تأخذ أوضاعها على شكل خاص ... **والحياة الثانية التى تجردت فيها الروح عن الاجساد واتخذتْ وضعا آخر أو شكلا آخر، ثم تأتى القيامة ويكون الفناء فيكون فيصلا آخر، ثم يكون البعث. فالحياة ذاتها من حيث الروح لم تنته بل هى موجودة من يوم خلقها الى ما شاء الله. انما اختلفت ظواهرها باختلاف الملابسات. فاذا جاء البعث أعيدت الارواح الى أجسادها** التى سوف تجمع من ذراتها التى تفن ولم تخرج عن كونها الله وملكه. يُعيدها الله بقدرته **(وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ. وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ)**..

هل هناك تغيير فى الطبائع بعد البعث :

وقد يختلف الشعور والحس بما يُوافق الحياة الأخرى بعد البعث. فان الحياة الأخرى تشتمل على النعيم أو العذاب وقد تكون ادوات النعيم غيرها فى الدنيا فيكون حس الانسان ومزاجه منسقا معها فتحمل للانسان اللذائذ والنعيم على شكل يُعطيه النعيم واللذة وقد يكون العذاب بالنار على شكل خاص يتفق مع إحساس الانسان به

بعد البعث وقول الله تعالى (**كُلّما نَضجَتْ جُلُودُهُم بَدّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرها لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ**) أمر يدل على انه ما ان يكون هناك اختلاف فى الطبع لا يأتى معه انتهاء الناس بدخول النار كما هو الشأن فى الدنيا. فان النار فيها تحرق الانسان وتنتهى حياته الجدية.

وإما أن يكون هناك اختلاف فى حقيقة النار فهى لا تأتى على الانسان المعذب، بل يكون الشعور بالنار والألم من غير انتهاء الجسد وانما يتغير الجلد الذى هو موضع الحس.

الروح:

الروح ليست نتيجة للتجمعات العنصرية على نسبها المخصوصة فى تكوين الانسان. بل هى حقيقة مستقلة تُعاير الجسد. يقول الله تعالى :(**فَاِذا سَوّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رِوُحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِيْنَ**) **هذا يدل على ان الروح غير الجسد. وقول النبى** ﷺ :(**ان اَحَدَكُمْ يُجمَعُ خَلْقه فِي بَطْنِ أُمّه أَرْبَعِينَ يَوماً نُطْفَة. ثُمَّ أَرْبَعِينَ يَوْماً عَلَقَة ثُمَّ أَرْبَعِيْنَ يَوماً مَضْغَة ثُمَّ يَنْفَخُ فِيْه الرّوح**) **وهذا يدل على ان نفخ الروح يأتى بعد تكوين الجسد فى هذه الاطوار المذكورة فى الحديث.**

بقاء الروح:

والروح باقية لا تفنى بفناء الجسد انما هى كما قلنا تتخذ أوضاعا طبق ملابساتها فى الجسد وبعد الموت الى البعث ثم البعث **وان نظرية «الابرنتزم» (دراسة مظاهر الروح فى الأحياء الانسانية)** تدل على بقاء الروح. وقول النبى ﷺ فى خطبته على «**القليب**» يوم البدر حينما كان يخاطب الاموات **وقال له عمر رضى الله عنه**

تعالى: أَتَخْطُبُ فِي الأَمْوَاتِ؟ فقال (لَسْتُمْ بِأَسْمَعَ مِنْهُم) مما يدل على بقاء الروح. ثم شرعة القاء السلام عند زيارة الأموات يدل على ذلك ، فضلا عن قول الله تعالى (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُون)..

فوائد البعث:

وللايمان بالبعث فوائد شتى فى الحياة الدنيا. فان الانسان اذا آمن بالبعث وآمن بالسؤال والجزاء سيقوم بما افترض الله عليه وينتهى عما نهاه الله عنه.. وفى أداء الحقوق والقيام بالواجبات ما يؤدى الى سلامة المجتمع من المفاسد والنقائض التى تضع من قدره. فيسود المجتمع النظام الكامل وتنتشر المحبة ويتم التعاون ويتحقق التكافل ويسود السلام..

عبدالله المشد

١٩٦١/١٠/١٥

■ ■ ■

٨ – رأى الأستاذ الكبير الدكتور عثمان أمين
رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

هذه المسألة تدخل فى مجال الغيبيات التى عرض لها الفلاسفة ورجال الدين فى جميع العصور.

وقد انتهت آراء الفريقين على أن بعث الانسان حق. اما الفلاسفة فقد أقاموا اعتقادهم على أساس عقلى وهو أن قانون الأخلاق يقتضى ان يكون الانسان حرا مسئولا عن اعماله يحاسب عليها. وحيث ان الغالب فى هذه الحياة – كما يقول ديكارت– ان تثاب الرذيلة اكثر مما تثاب الفضيلة. **فان أغلب الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة. لو لم يردهم خوف الله وتوقع حياة اخرى بعد هذه الحياة الدنيا.**

وأما رجال الدين فقد أقاموا إعتقادهم على ما ورد فى هذه المسألة فى الكتب المقدسة. فالقرآن الكريم يُقيم أدلة البعث على نمو الكائن البشرى. فيقول **« فَلْيَنْظُرِ الْانِسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَآءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِر»** (٨٦: ٥ –٨) ويدلل على البعث بحجة عقلية دامغة اذا كان الله قادرا على ان يخلق الانسان من نطفة فكيف لا يكون قادرا على ان يحى الموتى؟ ويقول الكتاب الكريم **«أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ فَجَعَلَ مِنْهُ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ. أَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى»** (٧٥ : ٣٧ – ٤٠)

أما أنا فاحب ان اقول هنا ايضا مع الفيلسوف « ديكارت » انه يجب علينا أولا أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل فى هذه الامور وهى ان ما انزل الله هو اليقين الذى لا يعدله يقين اى شئ آخر. فاذا ان ومضة من ومضات العقل تُشير الينا بشئ يخالف ذلك . وجب ان نخضع حكمنا لما يجئ من عند الله فليس مما يتفق مع طبيعة الفيلسوف ان يسلم بصحة شئ لم يتحقق منه، ولا أن يركن الى الثقة بالحواس اى ان يكون اطمئنانه الى ما تلقاه فى طفولته من احكام هو جاء اكثر من اطمئنانه لما يقضى به العقل الناضج.

الدكتور عثمان أمين

■ ■ ■

٩ - رأى الأستاذ الكبير على عبدالرزاق
الوزير السابق وعضو مجلس اللغة العربية حاليا

وقد تفضل سيادته بالسماح لى بمقابلته فى مكتبه الكائن ٣٤ شارع حسن الأكبر بالقاهرة يوم الثلاثاء الموافق ٢٥ يولية سنة ١٩٦١ . وتحدثنا معا فى هذا الموضوع الخطير نحو ساعة كاملة. وأثناء حديثنا بين لى رأيه ، وشرح فكرته التى يطمئن اليها سيادته كما يلى :

« **ليس لى جديد فى هذا الموضوع.** ولا أكاد أتصور أن يكون لأحد رأى خاص كذلك. لأن هذا الموضوع الخطير بحث فيه كثيرا، وقيل فيه كل ما يمكن أن يقال من آراء.

تحدثت عنه الأديان والعلماء والفلاسفة. وقد شرح المتكلمون وجهة نظر الدين وهم يرون أن البعث ركن من أركان الأديان السماوية وأنه بالجسم والروح معا. نعم أن القرآن صور لنا اللذات والآلام الموجودة فى الآخرة بأشياء مادية.. ولكن كان الانسان مكونا من الجسم والروح، فلا يتصور كونه بالجسد فقط، بل يكون بالجسد والروح الذى هو أمر ربانى إلهى، **فالحياة الجديدة والآخرة تكون بالأجساد مع أرواحها. ولكن لا يمكن أن تكون الجسمية هناك كالجسمية الموجودة هنا، كما أن النعيم وأنواعه ليس كنعيم الدنيا وأنواعه. فان هناك « ما لاَ عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خطرَ عَلىٰ قَلْبِ بَشَر.. »** اذن النعيم المذكور **« لحم طَير مِمَّا تَشْتَهُونَ »** مثلا ليس كاللحم الموجود هنا. لأن الأجسام هنا فانية، واللذات الجسمية من لحم ولبن وفاكهة وغيرها من المأكولات محدودة وغير دائمة **مع أن الأمر**

فى الآخرة ليس كذلك حيث البقاء والدوام. ولا شك أن الباقى والدائم هنا ليس كالفانى وغير الدائم هناك.

ويتضح من ذلك أن الجسمية الخالدة واللذات الجسمية الدائمة فى الآخرة من طور آخر وليس من جنس ما نعرفها فى هذه الدنيا.

كما أن رؤية الله فى الآخرة التى يثبتها المتكلمون ليست رؤية بصرية بل رؤية باطنية لا نعرف كيفيتها، بل لا نعرف هل هناك بصر حسى جسمى أم لا؟ **ومن هنا يكاد يكون الخلاف بين المثبتين للبعث الجسمانى والنافين له لفظيا ما دامت الجسمية هناك ليست كالجسمية هنا بل يشبه أن يكون روحيا.!!؟**

«لا شك أن هناك بعثا. هذه حقيقة دينية لا جدال فيها. ونحن نُؤمن مبدئيا أن البعث بالروح قطعا. لا يتصور انسان بلا روح ولا يتصور روح بلا حياة. **كما لا جدال أن هناك حياة أخرى فيها حساب وميزان، وصراط ، وثواب، وعقاب هذه حقائق دينية نؤمن بها.** ولكن القول بأن الميزان فى الآخرة كالميزان الموجود هنا، أعنى الآلة المادية المعروفة- كما يقال بعض المتكلمون- ليس الأ رأيا لاحظ له من النظر.

نعم كل إنسان سوف يُحاسب يوم القيامة ، «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَاهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَاهُ». ولكن هذا الحساب حساب الهى وتقدير رحمانى وليس بميزان مادى. كما أن الأحكام القضائية فى المحاكم على الأفعال ليست الا تقديرا من القضاة كتقدير الأفعال ووزنها بمواد القانون، والحكم لهم أو عليها.

أما الروح الانسانى فهو من أمر الله. شئ مجرد غير مادى. ليست له أغراض وليس فيه شئ من أغراض الجسمية التى نعرفها فى هذه الحياة الدنيا. فالله خلق الانسان من طين ثم نفخ فيه من روحه بعد تسويته حيث يقول تعالى ... **«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»** ولكن هذه الروح المجردة عن المادة هذا الشيئ الذى لا نعرف حقيقته

كيف نُدرك اللذات والآلام بدون واسطة اذا بقيت مادية محضا مجردة من كل شبه بالروحانيات.؟!!

قال سيادته:

« يخيل إليّ أن ذلك غير ممكن . ولابد من أن يكون بالجسم أعراض ذات شبه بالروحانيات تكون واسطة بينه وبين المدركات. »

ولا يمكن ذلك الادراك الاّ بشئ مادى من نوع المادة التى نعرفها وبآلة جسمية غير الجسمية التى نعرفها ومن هنا أرى أنه لابد للارواح فى الآخرة من آلة لِتَحَقّق ذلك الإدراك (الحسى). **ولكن تلك الجسمية لابد أن تكون من طور آخر يناسب الحياة الآخرة الخالدة.** هذه الجسمية الجديدة فى الآخرة لايمكن أن نعرف كنهها كما قلنا آنفا. **وقد تكون هذه الجسمية كالروحية.!!؟**

ومن هنا يكون الخلاف بين الباحثين المثبتين للبعث لفظيا كما أشرنا اليه سابقا ».

هذه خلاصة رأى الأستاذ كما تحدث به اليّ. وقد تكرم فى الزيارة الثانية بمراجعة هذه الكلمة وأذِن لى بنشرها مشكورا.

١٩٦١/٩/٢٥ **على آرسلان آيدين**

نقلا من :

السيد الوزير الأستاذ على عبدالرزاق

■ ■ ■

١٠ – رأى الأستاذ الكبير الدكتور عمر فروخ

من كبار مفكرى لبنان

أما فيما يتعلق بسؤالكم : « هل البعث جسمانى فقط، أم جسمانى وروحانى، أم روحانى فقط؟ وعلى أية حال : فما هو رأيكم فى حقيقة الانسان والروح الانسانى أو النفس الانسانية؟ »

١ – لا أعلم كيف يكون البعث جسمانيا فقط؟

٢ – أما حقيقة البعث بالروح أو بالروح والجسم معا)

وأما حقيقة الانسان والروح الانسانى أو النفس الانسانى (أو الانسانية) :

، فما أجمع عليه أرسطو وابن رشد وابن خلدون (والى حد ما الغزالى أيضا) **نرى أن ذلك من طور غير طور الانسان** بما هو انسان، وان الوصول الى حقيقتها مما لا يمكن أن يتفق للانسان من طرق المعرفة المألوفة.

٣ – والذى نعرفه من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف «أنه ليس فى الآخرة من الدنيا الا الأسماء عن أبى هريرة (فى صفة نار جهنم) : أترونها جمراء كناركم هذه...؟ لهى أسود (أشد سوادا) من الزفت»

(الموطأ– طبعة محمد فؤاد عبدالباقى ص: ٩٩٤)

أما انا شخصصا فأذهب الى: أن الاعتقاد بالمغيبات انما هو من تعبدات الشرع، فعلينا أن نوقن بها على ما اخبرنا بذلك الله فى كتابه وعلى لسان رسوله، ما دامت تلك المغيبات من طور غير طور النفس الانسانية، والجدال فيها

لا ثمرة له (الغزالى وابن رشد وابن خلدون) فعلى الانسان أن يحسن الاعتقاد وأن يُحسن العمل.

وأما حقيقة الروح الانسانى فالقول فيه قوله تعالى : **« يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى، وَما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الاَّ قَليْلاً ».**

والواقع أننى أذهب فعلا هذا المذهب: لا أجيل رأيى فى الأمور التى يمكن للرأى أن يجول فيها من الامور الطبيعية والاجتماعية فى عالمنا وفى حياتنا. **أما العقائد فى الاسلام فأسُسها عقلية واضحة كالوحدانية والقضاء والقدر (الختمية) والثواب والعقاب والخلود،** ولكن تفاصيل أوصافها موضع تأويل كبير هو الذى جعل آراء الفلاسفة تتشعب فيها. فلماذا أميل الى رأى فيلسوف دون رأي فيلسوف، ما دام الله تعالى قد أراد أن نؤمن بها على وجه معين وما دام فى الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

رجائى أن أكون قد أجبتُ على سؤالك بما يوافق قصدك. وليست هذه هى المرة الأولى التى سئلت هذا السؤال وأجبت على مثل هذا السؤال بمثل هذا الجواب.

وفى الختام، سلامى اليك والى الدكتور عبدالحليم محمود الذى نعمت بلقائه فى دمشق لمناسبة مهرجان الغزالى فى أواخر آذار (مارس) ١٩٦١، **والى الدكتور سليمان دنيا** الذى أعرفه من كتبه ولم تتسح لى الأيام لقاءه بعد...

عمر فروخ

٢ ذى الحجة ١٣٨٠ (١٩٦١/٥/١٧)

■ ■ ■

رأى الأستاذ الكبير الشيخ الجليل السيد مبشر الطرازى

كبير علماء تركستان

بسم الله الرحمن الرحيم

هل البعث جسمانى فقط، أو روحانى فقط
أو جسمانى وروحانى معاً

البعث جسمانى وروحانى معا. ومعناه «أن يبعث الله الموتى من القبور بأن يجمع أجزائهم الأصلية ويُعيد الأرواح إليها.»

وهو حق لا يسوغ إنكاره. فقد قال الله تعالى فى كتابه المجيد **«ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ»** (المؤمنون: ١٦) ولا شك فى ان الخطاب فى كلمة **«إنكم»** وكلمة «تُبْعَثُونَ» انما هو راجع الى اناس مشخصين بأجسامهم وأرواحهم . والبقرآن إنما نزل منطبقا على اصطلاح العرب وعرفهم (بغية التفهيم والاعجاز) ومن المعلوم ان الرجل العربى اذا قال لأحد أنت، أو تذهب فانه يريد (بكل منهما) شخصية المخاطب المشخص بجسمه وروحه ولا يريد جسمه وحده او روحه وحده. هذا وقد أكد الله سبحانه هذا البعث (الجسمانى الروحانى) فى سياق الآية «بِأَنَّ» للتأكيد.

هذا هو ما ذهب اليه أهل السنة وما ذهبنا اليه كأحد منهم بناء على منطوق هذه الآية وغيرها. وأنكره الفلاسفة وقالوا انه إعادة المعدوم بعينه. وهو ممتنع ، وقد ناقشهم المتكلمون بما ناقشوا، مما يطول الكلام بذكره.

وانى أقول : ان مرادنا (نحن أهل السنة) بالاعادة. جمع الأجزاء الأصلية للانسان وإعادة روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم. **والخالق سبحانه قادر** (كل القدرة) **على ان يُعيدة وكيف لا؟ وقد خلقه أول مرة وأخرجه**

من العدم الى الوجود **« كَما بَدأنا أوّلَ خَلْقٍ نُعِيْد، وَعْداً عَلَيْنا انّا كُنّا فاعِلين »** الآية

«أوَلَمْ يَرَ الانْسانُ انّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ . فَاذَا هُوَ خَصِيْمٌ (مبالغ فى الخصومة) **مُبِيْنٌ** (ظاهر متجاهر فى انكار البعث) **وَضَرَبَ** (أورد) **لَنَا مَثَلاً** (الانسان الخصيم النمر للبعث ..... وهى إنكار احياء العظام) **وَنَسِيَ خَلْقَهُ** (لَمْ يُفكِّرْ فِي انّنا خلقناه من نطفة وقلّبناه مِنْ طَوْرٍ الى طور حتّى جعلْناهُ انْسَاناً فِي اَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) **مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ** (بالية اشد البلى) **قُلْ يُحْيِيهَا الّذى اَنْشَأها أوّلَ مَرّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٍ الّذى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَاذَا اَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ. اَوَلَيْسَ الّذى خَلَقَ السّمٰوَاتِ وَالأرْضِ بِقَادِرٍ عَلى اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟ بَلىٰ وَهُوَ الْخَلاّقُ الْعَلِيمُ اِنّمَآ اَمْرُهُ اذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونْ، فَسُبْحَانَ الّذى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ »** الآية ۷۷ - ۸۳ من سورة يس.

فاذا زعم الفلاسفة ان الميت معدوم والمعدوم لا يُعاد. فالميت لا يُعاد نتيجة للشكل الأول من القياس **فنحن نقول**: ان امتناع اعادة المعدوم انما هو فى بادى النظر العقلى القاصر. أما بعد التفكر فى خلق الله وقدرته على التصرف فيه والتدبر فى بدء الخلق وكيف هو أوجده منه العدم. فلا يبقى هناك أى إمتناع عقلا. ومن ادعى الامتناع بعد ذلك وأصر فى انكاره فليس هو بعاقل. والى هذا أشارة فى قوله تعالى **« وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ءَاِذَا كُنَّا تُرَاباً ءَاِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ اُولئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ »** الآية من سورة الرعد.

هذا مع أن البعث أمر عقيدوى يستند على الوحى السماوى قبل ان يستند على العقل الانسانى ونحن نرى ونقرأ نصوص الوحى من كتاب الله الخالق سبحانه **تُثبت وقوع البعث يوم البعث**. تلك النصوص الجليلة التى ناقشت فى موضوع البعث

الجسمانى الروحانى مناقشة منطقية حكيمة . عقلية سليمة تكفى لاقناع الفلاسفة واتباعهم لو كانوا عقلاء منصفين. وماذا بعد الحق الا الضلال.

ما هي حقيقة الانسان؟

حقيقة الانسان عند المتكلمين عبارة عن هذه البنية المحسوسة والجسم المحسوس (مع مافيه من الروح الذى يحى به) ولا يحتاج تعريف الانسان عندهم الى ذكر حدّ أو رسم . **بل الصحيح أن يقال**: هو الجسم المبنىّ بهذه البنية المحسوسة وقد اعترض العلامة فخر الرازى فى تفسيره على هذا الرأى واتى بوجوهٍ فى إبطاله مما يطول ذكره.

أما عند اكثر الإلهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس. المثبتين للنفس معاداً روحيا وثوابا وعقابا وحسّا وروحيا فحقيقة الانسان عبارة عن جوهر مخصوص ليس بجسم ولا جسمانى وانما هو متعلق بهذا البدن تعلق التدبير والتصرف.

وقد ذهب الى هذا الرأى جماعة عظيمة من علماء الأعلام منهم الشيخ الراغب الاصفهانى والامام أبو حامد الغزالى **وهو أقوى «أى الى ما ذهب اليه الطائفة الصوفية.»**

فالانسان فى الحقيقة له نفس غير هذه الصورة وخلاف هذا القالب المحسوس نفس لها تعلق واندفاع نحو العلى. كما لها تعلق بالبدن ونزعة الى الاغراض البشرية.

وقال نفر من المحققين ان الانسان هو الروح وذلك بعد مقدمات ذكرها فخر الرازى فى تفسير قوله تعالى **«وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذيْنَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اَمْوَاتاً بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ»** آل عمران ١٦٩ – ١٧٠ .

وخلاصتها كما يلى: واعلم ان فى الآية قولا آخر وهو أن ثواب القبر

وعذابه للروح لا للقالب قالوا: ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لأن اجزاء هذا الهيكل أبدا فى النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولاشك ان الانسان من حيث هو ،هو من أمر باق من أول عمره الى آخره، فان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذى كان موجودا من أول عمره الى آخره. والباقى غير باق **فالمشار اليه عند كل أحد بقوله انا** وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل. ثانيا) انى اكون عالما بانى انا. حالما اكون غافلا عن جميع أجزائى التي يتشكل منها هذا الهيكل الانسانى.

ولا يجوز ايضا ان يكون الانسان عبارة عن هذا المحسوس . لأن المحسوس انما هو السطح واللون ولاشك ان الانسان ليس هو مجرد السطح واللون.

ثم أختلفوا عند ذلك فى أن الذى يُشير اليه كل أحد بقوله أنا اىّ شئ؟ والآراء فيه كثيرة يطول ذكرها . **منها ان طائفة تقول**: ان المشار اليه أجزاء جسمانية سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم والدهن والسم وماء الورد فى الورد وان تلك الأجزاء حية بحياة خلقها الله سبحانه فيها. فاذا زالت الحياة ماتت. **الى ان قالوا:** ان ثواب القبر وعذابه ما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والأول مكابرة. لأننا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة فى القبر . فكيف يمكن القول يحس بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب او العذاب اليها. **فلم لا يجوز ان يُقال أن الانسان هو الروح**؟ فانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه اللذة والألم ثم ان الله سبحانه يُعيد الروح الى البدن يوم القيامة حتى تنضم الأحوال الجسمانية الى الأحوال الروحانية.

ما هو الروح الانسانى:

ورد فى الصحاح ان رسول الله ﷺ سئل عن أصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح باشارة من اليهود. فاجاب عن الاثنين وأمسك عن الاجابة عن الروح وذلك

بناء على ما نزل اليه (صلى الله عليه وسلم) من الوحى وهو قوله تعالى **(وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الاَّ قَلِيْلاً)** (الآية ٨٥ من سورة الإسراء) فقد نبه الله سبحانه عن **(خَالِقِ الرُّوحِ هُوَ أَعْلَمُ بِهِ)** فى هذه الآية ان عقول البشر قاصرة عن معرفة حقيقة الروح حيث قال **(وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الاَّ قَلِيْلاً)** بعد ما خص علم الروح ومعرفته لذاته الإلهية بقوله **« قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى »** على ان المراد منه الروح. الروح الذى هو سبب الحياة وهو اظهر الاقوال المروية من المفسرين.

روى الامام البخارى ومسلم فى صحيحها بسندهما المتصل الى عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انه **قال: بينما انا امشى مع النبى ﷺ** وهو يتوكأ على عيب (جريد النخل) **معه فمر بنفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلُوه عن الروح ،** وقال بعضهم لا تسالوه يسمعكم ما تكرهون فقاموا اليه وفى رواية فقام اليه رجل منهم فقال **« يا ابا القاسم ما الروح؟ »** فسكت (النبى صلى الله عليه وسلم) وفى رواية فقالوا **« احدثنا عن الروح. »** فقام ساعة ينتظر الوحى وعرفتُ انه يوحى اليه فتأخرت حتى صعد الوحى (انتهى ورجع الى السماء) فقال « **وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الاَّ قَلِيْلا** »

وقد اختلفوا فى الذى وقع السؤال عنه (بكلمة الروح) وأصح الأقوال انه هو الروح المركب فى الخلق الذى يحيى به الانسان . على ما تدل عليه كلمة الروح بدون تأويل.

وتكلم قوم فى ماهية الروح. فقال بعضهم انه هو الدم. الا ترى أن الانسان اذا مات لا يفوت منه شئ الاّ الدم. الى ان قال البعض. « **(هو جسم لطيف)** يحيى به الانسان» معنى **اجتمع فيه النور والطيب والعلم والعلو والبقاء** الا ترى انه (الجسم

لطيف) اذا كان موجودا (فى قالب الانسان) يكون موصوفا بجميع هذه الصفات واذا خرج منه ذهب الكل. **قال الخازن فى ختام كلامه:** واقاويل الحكماء والصوفية فى ماهية الروح كثيرة وأولىٰ الأقاويل أن يوكل علمه الى الله عزوجل وهو قول **أهل السنة.** **قال عبدالله بن بريدة رضى الله عنه: ان الله لم يطلع على الروح ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا. بدليل قوله «قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى» اى (من علم ربى)** الذى استأثر به. انتهى

أقول: هذا ما وصل اليه التحقيقَ فى ماهية الروح وهذا ما ذهب اليه أهل السنة (وذهبنا اليه) عقيدة وانما ذهبوا (أو ذهبنا) اليه لأنه هو منطوق الآية بلا تأويل وأما سائر الأقوال فان بنائها على التأويلات البعيدة عن المنطوق.

والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

مبشر الطرازى

١٩٦١/١٠/٢٠

■ ■ ■

رأى الأستاذ الكير فضيلة الشيخ الجليل محمد أبو زهرة
استاذ الشريعة ووكيل كلية الحقوق بجامعة القاهرة سابقا

بسم الله الرحمن الرحيم

الانسان نفس وجسم. خلقهما الله. وكون منهما تلك الشخصية الانسانية التى سخر لها ما فى الأرض وأعطاها خلافته. ولذلك كان فى الانسان طبيعتان متعارضتان فى تأثيرهما: **طبيعة حيوانية** يشترك فيها مع كل حيوان. **وطبيعة روحانية** تسمو به عن درك الحيوانية. **وتعلو الى مرتبة الملائكة** وانه يتفاعل فيه هذان العنصران. فان غلبت الحيوانية انحط اليها. وان غلبت الروحانية سما على الملائكة.

وانه بالموت يبلى ذلك الجزء الحيوانى الى أمد محدود. ويبقى الجزء الروحانى الى ان يعود اليه وعاؤه الجسمى بعد ذلك الأمد المحدود. ولذلك يقرر العلماء أن الموت ليس فناه ولكنه انتقال من حياة تختلط فيها الروحانية بالحيوانية الى حياة لا تتصلط فيها الحيوانية. وانه بعد الامد المحدود يعود الروح الى الجسد بعد بعثة. ولكنها عودة لا سيطرة فيها للحيوانية انما السيطرة فيها للروح.

ومن هذا الكلام يتبين: ان البعث يكون بالاجساد وان الحياة الباقية يوم القيامة هى للأجساد والأرواح معا.

لأن الأرواح لم ينلها فناء الموت بل هى باقية بعد ان تفقد الحيوانية قوتها.

وما يقوله الفلاسفة من ان البعث بالارواح لا يتفق مع النصوص القرآنية الصريحة.

ولو كان البعث بالارواح ما وُجد اعتراض المشركين على البعث نفسه وما كان مستغربا عندهم لانهم كانوا يستغربون عودة الاجسام فيقولون:

«أئِذَا متْنا وَكُنّا تُراباً أئِنّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيْدٍ؟»

وأجاب الله على عجبهم ليست بنفى الخلق الجديد. وكان من السهل ان يبين ان الذى يعود هو الأرواح لا الاجسام . بل قال لهم: **«كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»**

ولما قالوا «مَن يُحيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟» لم يقل لهم انها لا تحى بل قال لهم:

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»

ولذلك نقول :

ان الفلاسفة ان يقولوا فى فلسفتهم ما شاؤوا ولكن ليس لهم أن يقولوا أن ما يتوهمونه هو الاسلام أو جاءت به الأديان.

ويترتب ان البعث بالاجسام وانها تتلاقى مع الأرواح أن يكون الجزاء للشخصية الانسانية المكونة من الجسد والروح. وان كانت الروح يوم القيامة هى التى تسيطر وليس للشهوات معها حكم الاّ أن تكون خاضعة لها وليست مناوئة لسلطانها.

واذا كان الجزاء للشخصية الانسانية فهو جزاء مادى وليس معنويا روحانيا فقط. فنعيم الجنة مادى ومعنوى. وعذاب النار مادى ومعنوى.

ولكن مع تقديرنا لهذه الحقيقة **نقول: ان ما فى الجنة من أمور لها أسماء فى دنيانا ليست كالذى نراه ذلك: لأن نعيم الجنة أعلى من كل ما فى دنيانا. فالاسماء مقربة لم تكن كاشفة كل الكشف.**

ولذلك روى عن بعض العلماء : ان ما ذكر من أسماء لنعيم الجنة هو مجاز مضرب. **لأن حقائق النعيم أعلى مما تتصوره فى الدنيا. ففيها كما قال النبى من النعيم المادى: «مالا عين رأت. ولا اذن سمعت . ولا خطر على قلب بشر».**

اللهم اعف عنا.واغفر لنا لننجو بفضل عفوك وغفرانك من وعذاب النار. وندخل بفضل رحمتك الى جنتك. انك غفور رحيم عفو كريم فاعفو عنا واغفر لنا وارحمنا.

القاهرة فى: ١٩٦١/٦/٢٣ **محمد أبو زهرة**

١٣ – رأى الأستاذ الكبير الشيخ الجليل محمد تقى الآملى
من كبار علماء ايران

بسم الله الرحمن الرحيم

انى أرى انه جسمانى وروحانى معا. قال الحكيم الشيرازى قدس سره: من قصر المعاد فى الروحانى تقر كالحاصر فى الجسمانى، والجامع بينهما جائزا وقشيات السبق كان حائزا، **والدليل على مختارى عقلا ونقلا** ما حررته فيما علّقته على شرح منظومة الشيرازى (**دُرَر الفرائد**) ولعله يُوجد النسخ من هذه التعليقة فى بعض مكتبات القاهرة، واما اعتقادى فى الروح فارى أنه حادث مجرد لكنه ليس مجردا (عن المادة) من ابتداء حدوثه. بل له جسمانية فى حدوثه وروحانية فى بقائه بمعنى أنه فى حدوثه كان ترابا ثم نباتا ثم نطفة فعلقة فمضغة ثم عظاما الى النشأة **أن أنشأه سبحانه خلقا آخر وأخرجه عن الجسمانية الى الروحانية** فتبارك الله أحسن الخالقين، ولا يسعنى المقام لشرح الأدلة والبراهين على ما اخترناه. قال العارف الرومى فى كتابه المعنوى: «أول هر آدمى خود صورت است بعد ازال جان كوجمال سيرت است، أول برميوه جز صورت جى است بعد ازاك لذت كه معناى دى بت» **فالروح عندى لطيفة مخلوقة فى الجسم مجردة عن القدر** والحجم لها تعلق بالبدن تعلق تدبير لا انها حالّة فى البدن كمحلول شئ فى شئ أوكسرية الماء فى الورد هذا اجمال فى تفصيل والرذائد والزائد عن هذا تحتاج الى تأليف رسالة مستقلة. **ولعل الله سبحانه يوفقكم لتأليفها ويخصكم بها انشاء الله تعالى.**

كتبه الضعيف الفانى محمد تقى الأملى فى ٢٨ من جمادى الاول سنة ١٣٨٠ هجرية.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

محمد تقى الآملى

رأى الأستاذ الكبير الشيخ محمد حسين الطباطبائى

من كبار علماء ايران

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة البعث

الانسان (وهو النوع الخاص المركب من نفس مجردة (الروح، وبدن مادى) مبعوث لا محالة وهو الحشر الذى نهضت لاثباته الادلة من العقل والنقل معا.

أما من جهة العقل : فالبراهين العقلية عامة تحصل لنا إنما تنال **البعث الروحانى الذى هو بقاء النفس بعد مفارقة البدن بالموت** ونيلها بحب ما ادعته فى الحياة الدنيا من الفضائل والرذائل لذائذها ولآلامها الى مالا نهاية له، **وانما البعث الروحانى وهو تعلقها ثانيا ببدن مادى جسمانى فليس عند العقل من المقدمات ما يفى باثباته وان كان لا دليل أيضا من قبله على النفى.**

والمعتمد فى اثباته عقلا هو السلوك من طريق الحركة الجوهرية التى اليها انتهى الى أبحاث الفلسفية اليوم عندنا **وتوضيحه** : ان الكون بجميع أجزائه وأوصافها واحد تام متحرك بجوهر ذاته نحو غايته المطلوبة له سالك من نقطة النقص الى نقطة الكمال وهما الجهات اللتان لا تخلد حركة من الحركات فى ذاتها ونشير اليها بقولنا :

الحركة من كذا الى كذا.... فالعالم الجسمانى بجيمع ما فيها على وحدتها المادية بين أبعاضها كقافلة واحدة تسير سيرا حثيثا من مرحلة الى مرحلة **والمرحلتان هما أنواع النقص والكمال.**

وليست الحركة حيث تحققت مقصودة لذاتها للطبيعة المتحرة لان الحركة نحو سلوك تدريجي والسلوك انما يطلب لاجل غاية ينتهى اليها وهى مرحلة السكون والثبات التى تريدها الطبيعة المتحركة بحركتها وسيلانها.

وأيضا حقيقة الحركة هي خروج المتحرك من القوة الى الفعل على نعت الاتصال والتدريج فكل واحد من الأجزاء المفروضة فيها هو فعلية بالنسبة الى الجزء السابق وامكان وقوة بالنسبة الى الجزء اللاحق وهي تجري على هذا النحو حتى تنتهي الى فعلية لا قوة فيها ولا نقص معه.

فهذا العالم المادي (أعني الحامل لجهات النقص والفقد) لها غاية حقيقية معينة هو متوجه نحوها ناذح اليها وهي ان تبدل جوهرها الناقص المعجون بالأعدام والحرمانات جوهر كاملا ليس معه شئ من قوة الكمال وامكانه وقد تبدل فعليته.

واذا كانت هذه الحركة الذاتية التي لمجموع العالم الأ هائل لها فهي منتهية الى غايتها لا محالة وهذا هو الذي نسميه بعثا كليا. فالبعث الكلي (الشامل لمجموع اجزاء العالم الجسماني) واقع لا محالة.

والانسان بجوهره غير مستثنى من هذه الحركة الجوهرية العامة فهو متحرك نحو غاية كمالية تخصه من هذا الكمال العام الأخير يعيش فيها عيشة تامة كاملة باقية بحسب ما أعده من فضائل الملكات ورذائلها. وهذا هو البعث الخاص بالانسان.

على أن تجرد النفس الانسانية دليل كاف في نفسه لاثبات البعث لاستحالة الفساد والانهدام على الموجودات المجردة التي لها ذات فعلية لا تحمل قوة الفساد والزوال ولازم ذلك أن تبقى النفس بعد مفارقتها البدن موجودة مستقلة في ذاتها مكيفة بما عندها من الصور العلمية الحصلة من ملكاتها كيف كانت.

لكن الذي ينبغي أن يتنبه له ان النفس التي هي صورة مدبره معقود مقومة للبدن الانساني نوعا من التقويم ليست مجردة من أول كينونتها بل إنما تتجرد تدريجا شيئا فشيئا حتى أول ما كانت، كانت صورة طبيعية غير حية ثم تحولت نفسا نباتية ثم نفسا حيوانية ليس لها الادراك الجزئي ثم نفسا انسانية مُدركة للكليات

والجزيئات جميعا. كل ذلك بحركة جوهرية تستكمل بها ذاتها السياغة وتوجد ذاتي من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال بحيث لا تبقى معها لحظتين على حال واحدة.

وأما من جهة النقل : فالكتاب والسنة ظاهران فى بعث الانسان بكلا تسمية : الروحانى والجسمانى ، وأن الله سبحانه وتعالى سيحشر الانسان بروحه وجسده فيحاسبه على ما عنده من حسنات وسيآت فان رجحت حسناته نعّمه فى جنة خالدة فيها النعم الروحانية والجسمانية جيمعا. **وان رجحت سيآته عذّبه فى النار بأنواع العذاب الروحانية والجسمانية. وان الذى يناله الانسان فى فلك المدار الآخرة من أنواع الثواب والعقاب الجسمانية** من نسخ ما يناله فى هذه الدنيا من النعم والنقم واللذائذ والآلام الا أن بين الحياتين على ما يقرره الظواهر الدينية فرقا جوهريا **هو أن النظام الحاكم فى الحياة الآخروية غير النظام المحاكم فى الحياة المادية الدنيوية.** فالمحكومة فى هذه النشأة الدنيوية لنوع من النظام العلمى والمعلولى مستقل عن حب الانسان وبغض. يقرب ويبعد ويوجد ويعدم ويصلح ويفسد من غير أن يتبع هوى الانسان. وليست ارادة الانسان وعلمه الا جزء من اجزاء سليلة تعلل من غير انتقال البتة. **وأما النشأة الاخروية فالنظام الجارى فيها يجرى على ما يحبه الانسان محضا أو على ما يكرهه محضا كان العلة الفعالة فيها هى الارادة الانسانية وحدها فى اهل الثواب . والكراهة وحدها فى أهل العذاب.**

هذا هو الذى يتحصل من ظواهر بيانات الكتاب والسنة والعقل والقطعى غير ناهض على نفيه كما تقدمت الاشارة اليه فوجب تصديقه اتباعا.

محمد حسين الطباطبائى

رأى الأستاذ الدكتور الشيخ محمد رضا المظفر
عميد كلية الفقه بالنجف الأشرف

بسم الله الرحمن الرحيم

ان كل مسلم يؤمن برسالة القرآن الكريم انها من أمته تعالى خالق الكائنات والنشآت **لابد أن يؤمن بالمعاد ويؤمن بانه معاد جسمانى ايضا** لأن النصوص القرآنية هى بحته فى ذلك لا تقبل التأويل ولا تحميلها فروضا اخرى.

وليس المعاد بالنسبة الينا – نحن أهل هذه النشأة الدنيا– مما يمكن ان يكون داخلا تحت تجربتنا والمفروض ان فى نشأة فعلنا أرفع من نشأتنا هذه فلا يمكننا والحال هذه. أن نتوصل الى معرفته بالوسائل التجريبية.

وأما البراهين العقلية المجردة فكل ما يُذكر منها على ذلك فهى سبيل لتقريب الأمر الى عقولنا فى حدود تفكيرها ومعلوماتها وأخْيِلَتها التى تُفارقها.

وعليه فيجب الخضوع فيه الى ما جاءنا به الوحى الإلهى وهو العالم بما خلق وما يخلق مما نتوصل اليه بتجاربنا المحدودة وعقولنا الضيقة ومما لا نتوصل اليه بذلك.

ولكن مما نعلم به علما يقينا وجدانيا كعلمنا بانفسنا ان نشخص الانسان وتعينه انما هو بحقيقة نفسه. اذ كل شخص منا يجد من نفسه انه هو نفسه وذاته كان فى أطواره الاولى قبل ان يكون جنينا فكان جنينا ثم وليدا فكان طفلا فكبر. **فهذه الذات الباقية عبر هذه الأطوار هى نفسه التى بها تشخيص ويعبر عنها «بانا» ونعبر عنها «بهو». وهكذا تبقى نفسه فى هذه المراحل هو هى وهى هو لاغيره.** مهما تبدلت اطوار جسمه من حين ما كان نطقة لى أن يصبح شيخا ومهما تغيرت ملامحة وأعضاؤه وأجزاء بدنه وجزئياته وذراته التى تحلل وتتحلل ويحل محلها وغيرها.

فهذه الذات الباقية التى نشير اليها فنقول لنفسها **كانت نطفة الى ان صارت انسانا كبيرا هى النفس وهى قوة البدن وهى حياته وجسده وعقله فى ادراكه ووجدانه.** بل بها تشخص وجوده ، وتميزه عن غيره. وهذه بالذات المشار اليها كما يتضح ليست بدنا ينحل ولا جسما يتحدد بابعاد ولا جرما يتحلل الى اجزاء.

وهذه النفوس هى التى تبقى الى النشأة الثانية للجسم (نشأة الآخرة) لِتُثابَ أو تُعاقب: وعلى هذا فلا نفهم معنى لأن يفرض المعاد معادا جسمانيا فقط مجردا عن الروح والنفس، الا اذا جوزنا ان نفرض هذا الشخص غير هذا الشخص. او فقل الاّ اذا ان نفرض هذا الانسان الشخصى غير انسان. **والمفروض انه فى الوقت نفسه نحكم عليه بانه هو ذلك الانسان هو تلك الذات التى كانت فى النشأة الأولى صارت لها هذه النشأة الأخيرة.**



ومن عجيب أمر النفس الانسانية مالها فى حالات فى ادراكاتها وتخيلاتها وعلومها ويكفى ان تختبر حالة النسيان والتذكر. فان التجرب التى يجربها عليها فى هذه الحالة تعطينا فكرة مقربة عن تجردها عن المادة الجسمية مع انها هى حياة المادة وبها تشخصها ووجودها.

نحن كم تمر علينا من حوادث نعلمها ثم ننساها اعواما فاعواما وبعدئذ تأتى لها مناسبة فى ذهننا فنتذكرها أو نريد ان نتذكرها فنتذكرها. ويحق لنا أن نسأل انفسنا كيف انمحت هذه الفكرة فى صفحة الذهن فعادت . وهل للذهن هى صفحة يكتب عليها فتنمحى وثم كيف رجعت على صفحته؟ ومن أرجعها؟ انه من ضيق التعبير وتصور اللغة وتمكن الخيال الحسى من انفسنا ان نقول صفحة الذهن فنتخيلها انها انمحت منها الفكرة كما ينمحى المكتوب على صفحات الورق.

وقد يقول لأجل ان نقرب المعنى الى انفسنا : **انها دخلت فى اعماق نفوسنا.**

ولكن هل للنفس عمق. وكيف يكون لها العمق ؟ انه ايضا تصور اللغة وتحكم الدخيلة الحسية لنخيل لانفسنا انها كالبئر العميقة مظلمة الاطباق فتنزل الافكار فيها الى اعماقها البعيدة الغور المظلمة ثم تطفوا الى أعاليها من جديد

وقد نقول : هو العقل الباطن تتجمى فيه الافكار والآراء والمشاهدات وما اليهائم تخرج من بطونه اى من منطقة اللاشعور الى منطقة الشعور. ولكن هذا ايضا من ضيق التعبير ومن تحكم الخيال الحسبى فما معنى البطون للنفس وهل لها تلافيف كتلافيف الاجسام؟ وهل الفكرة من نوع ما يُحفظ بالتلافيف؟ واين هو باطن النفس؟ وما معنى المنطقة فى العقل والنفس فهل هو مسطح له مناطق متميزة؟

كل هذا يقرب لنا كيف ان التذكر بعد النسيان يصور لنا فكرة تجرد النفس وخروجها عن حدود الجسم والبدن كجسم وبدن مادى.

فالنفس– اذن – مجردة. وفى حين كونها مجردة هى متحدة مع البدن اتحاد يجعل منها وحدة حقيقية لا كأتحاد الشئ المتميز مع الشئ الآخر المتميز عنه **وهى فى البدن قريبة فى تشبيهها الى القوة الكهربائية فى الجسم الموصل للكهرباء** وليست هى جسما ولا جزءا من الجسم ولكن كهربة الجسم بها واهتزازاته فيها **ولكن على التحقيق ليس من هذا النوع منه الاتحاد أو الامتزاج.**

ان هذه أسرار طبيعة الكون المادى والروحى لا يمسها العقل الآ فى حاشيتها ولا يُدركها كل الادراك **ودخل الروح فى أمر ربى وما أوتيتم العلم الآ قليلا.**

محمود رضا المظفر

١٦ – رأى الأستاذ الكبير فضيلة الشيخ الجليل محمد الشافعى الظواهرى أستاذ التوحيد وعضو جماعة كبار العلماء ، وعميد كليتى أصول الدين والشريعة السابق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه العون وهو صاحب الفضل والتوفيق

وسأتحدث عن النفس الانسانية قبل تحدثى عن الرأى فى البعث لأن المذاهب فيه قد دارت على المذاهب فيها. ويؤخذ من كلماتهم جميعا أنهم مُجمعون على وجود أمر يتعلق بالبدن تعلق دخول فيه أو ارتباط واتصال به. **الى الأول ذهب المتكلمون** فقالوا النفس جسم لطيف سار فى البدن به الحس والادراك واذا طرأ الموت انعدم مع الجسد فتبطل تلك الآثار. **والمعاد عند هؤلاء جسمانى لا غير.**

وذهب جالنيوس مع تردد منه الى أن ما به الحس والحركة هو المزاج وبعدم الجسم ينعدم وبما أنه لا يرى كغيره من الفلاسفة إمكان إعادة المعدوم فلا إعادة للجسم ولا للمزاج لانهما قد انعدما **ولذا توقف.**

وذهب كثير من المحققين كالغزالى والعلبى والصيرقى كذا الراغب وأبو زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الإمامية. وكثير من الصوفية **الى أن النفس الناطقة هى المكلف والمُثاب والمُعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة وهى باقية بعد فساد البدن** فاذا أراد الله الاعادة خلق لكل روح بدنا تتعلق به وتتصف كما كانت فى الدنيا **وعلى هذا فالبعث روحانى جسمانى لبقاء النفس وعدم فنائها** والموت ما حصل به الآ انقطاع الاتصال لا غير.

وذهب الفلاسفة الى أنها أمر خارج عن البدن له به ارتباط وتترتب على هذا الارتباط آثار تزول عند انقطاعه، ولنا مع واحد من هؤلاء كلمة تُبرز رأيه جليا للحكم عليه:

رأى المتكلمون **أن النفس جسم وسار فى البدن فهى حادثه. وقالوا بفنائها مع فنائه.** ثم قالوا: ان الفناء المُعَاد جسمانى فان كان ذلك بدون النفس، فيم يحصل الادراك. **وان البدن أُعيد وبنفس تُخلق معا فهو جسمانى ونفس.**

ورأى المحققون أن النفس تبقى بعد الموت فعلى أى لون بقاؤها؟ لا جائز أن تكون باقية بقاء الاجسام، وهو واضح ولا بقاء الاعراض لان العرض لابد له من موضوع وهو لا يبقى زمانين. **اذن هى جوهر ومجرد وبهذا يقولون بالجوهر** المجرد. وتردد «**جالينوس**» بين كون النفس أمرا ينبغى بعد فناء الجسم **أو** هى المزاج. فاذا كانت هى المزاج فيم يفرق بين هذا المزاج وبين القول بانها جسم سار. **هذه كلمة موجزة عن النفس ومنها يظهر أنه لم يُجْمع على ماذا هى وما حقيقتها** ولعل ما ظهر من الآراء لم يحدد واحد منها كنهها **وكثير من الأشياء لم تُعلم حقائقها وانما عُلمتْ الآثار المترتبة عليها.** ويؤيد هذا قوله جل ذكره: «**قل الروح من أمر ربى وما أتيتم من العلم الاّ قليلا.**» وأما المقام الثانى **فيظهر لى** أنه رأى بعد الآراء التى ذكرت فى البعث وذلك لأن تحرير تلك الآراء وارد على الوجه الآتى:—

١) **نَفى البعث جماعة من قدماء الفلاسفة وهؤلاء غير مليين** وهو واضح. **ونفى جالينيوس الجسمانى على الجزم لانه لا يقول باعادة المعدوم بعينه كغيره وتوقف فى الروحانى** لانه لم يتبين هل النفس مزاج فى عدم مع الجسم أو هى أمر يدوم بعد المفارقة.

٢) وأثبته آخرون ويختلفون فى متعلقه بين كونه الروح فقط أو الجسد فقط أو

الروح والجسد معا ثم اختلف من قال بتعلق البعث بالبدن فى كونه عن عدم أو عن تفريق.

ويظهر لى أن الخلاف فى كون البعث المتعلق بالجسم عن عدم أو عن تفريق يدور على البعث للجسم سواء كان له وللروح معه أو له وحده. ولم يبق بعد هذه الأقوال الثلاثة سوئ التوقف والتوقف لا يصلح قولا لأنه ان.كان لتساوى أدلة المثبت والنافى عنده فلا يلزم من التساوى عنده أن تكون فى الواقع كذلك لأنها دائرة بين النفى والاثبات ومن المحال أن يتحقق النفس والاثبات فى الواقع معا للتناقض فهو راجع فى الحقيقة الى النفى فيكون مع النافين أو الى الإثبات فيكون مع المثبتين وعلى هذا فلا يتصور قول فى البعث غير ما سمع لأن الأقوال التى ذكرها المثبتون حاصرة على ماذكرنا والذى يمكن ان يتحدث فيه أو عنه هو ترجيح أحد هذه الأقوال على غيره.

والذى أميل اليه باعتباره قوة الدليل ودفع ما ورد عليه من الممنوع **أن البعث للروح والجسد معا سواء كان ذلك عن عدم أو عن تفريق.**

وهذه مسألة هينة نشأ الخلاف فيها من «إعادة المعدوم بعينه» قيل ذلك غير ممكن. لأن من معيناته زمانه ولو أعيد لتحقق العينية كان مبتدأ معادا... وقيل: هى ممكنة لأن الزمان ليس من المشخصات وعلى كل فالنصوص تعطى اعادة الجسم وأما كونه عن عدم أو عن تفريق فغير ضار بالمقصود الذى تُعطيه هذه النصوص بل والجنوح الى إعادة المثل غير متجاف مع المقصود أيضا وهو أسلم.

الدليل:

للروح دخل كبير فى الخطاب والعقاب والاثابة ولكن بشرط تعلقها بالبدن على أى وجه من أوجه التعلق على ما ذكروا ولا يهمنا تصوير التعلق بل المهم بيان المدخلية فحسب. والسر فى اعتقاد المدخلية ان البدن بلا روح وتعلقها به جماد لا يحس ولا يتحرك وبه يترتب الحس والحركة والادراك وصيرورته صالحا لتحمل المسئولية بألوانها...

والبدن لابد منه فى ذلك لأنها بانفرادها لا تترتب عليها الآثار **اذ هى على المختار جوهر مجرد عن المادة** والحلول فيها. والآثار آثار لمادى وفى مادى فلابد منها لتترتب الآثار سواء كان المخاطب هو بشرطها أو هى بشرطه. وهنا يظهر الذى دفعوا به اعادة الجسم من أنه يتحلل وينتهى « **ولو أكل انسان انسانا** » فالمأكول يُعاد فى الآكل او الذى أكل منه. **فيُدفع بأن المُعاد من كل أجزاءه الأصلية والمأكول فضلة فى الأكل مثلا الى غير ما دفعوا به.**

ويظهر لى أن هذا كله استبعاد فقط وليس إخراجا لموضوعنا عن الامكان فى الواقع ولذا قطع جل فكره هذا الاستبعاد بقوله : « **كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ....** » « **قُلْ يُحْيِيها الذِّى أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ** » وقوله « **وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ** » مع تصوير الأهونية بما صورها به.

ولقد رأى حجة الاسلام الغزالى أن يخرج من هذا كله بجديد وهو أن البعث للروح والجسد معا ولا يجب فى هذا الجسد أن يكون هو الأول بل يكفى أن يكون مثلا فتسقط كل التوركات التى توركوا بها على هذا ومن رأيه هذا نأخذ انه رآه للروح لمدخليتها على ما ذكرنا والبدن لأنه شرط كما ذكرنا لترتب الآثار– ولهذا مثال بقربه وهو الشرارة الكهربائية هي ناشئة عن اتصال سالب بموجب ولا يظهر الاّ بشرط الاتصال بزجاجة مفرغة من الهواء من أى صنف كانت تلك الزجاجة ولولاها ما برز ولولا التيار ما برز ضوء ايضا فلابد منها ولكن لا يجب كون الجسم عيناً لما كان فى الدنيا على ما حررناه.

ولا يتعرض هذا سوى أمرين:

اولهما المرتكب غير المعاقب لأن البدن الثانى ليس عين الأول. بل مثله.

وقد خرجوا عن هذا بأن المخاطب والمثاب والمعاقب هو الروح بشرط التعلق بمادة أى مادة.

ثانيهما هذا يسير بخطأ سريعة للتناسخ وهو تعلق روح ببدن آخر غير البدن الذى كانت متعلقة به. ولقد خرجوا عن هذا ايضا بأن التناسخ عند القائل به انتقال الروح من بدن الى آخر لتستكمل إن كانت فى البدن الاول لم تستكمل ...ويتلخص الروح فى أنه انتقال من بدن الى بدن فى الحياة الدنيا **ويؤيد ذلك قول سعد الدين التفتازانى وليس هذا قولا بالتناسخ وعلّل بما** عللنا به أو بما لا يتجاوزه. **هذا هو الرأى الذى نختاره وهذه هى مقالة الامام الغزالى.**

ولنا معه حديث لا يعدوا أن يكون استفسارا عن سر عدوله عن كونه المعاد عين الجسم الأول الى المثل الذى اقترحه لتتعلق الروح به فان حدثنا عن سر تطمئن اليه النفس للمعدول كنا معه فى اعتناق ما ذهب اليه والا فلا.يزول ما ذهب اليه دعوى يعوزها الدليل بمقدمات مدللة أو مسلمة **وكيف وقد نادى القرآن فى مواطن بما يشهد فى الظهاهر فإعادة التعين «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيم قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» ، «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُون». «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» ولعل الذى حمله على القول بالمثل** عنايته الشديدة. بأن تكون الاعادة متعلقة بالروح لكن لا كما قال جمهور الفلاسفة من أنه روحانى فقط بل تتعلق بها الاعادة للتعلق ببدن أعيد وبما أنها العمدة فى الاعادة لانها المخاطب وان كان بشرط التعليق فلا يلزم فى تريب الآثار الأ بدن وان لم يكن عينا ويتعين ان يكون مثلا لا مغايرة تامة يخرجه عن ان يكون من فصيلة المبدأ. **فالمثلان غيران اشتركا فى أخص صفات النفس.**

ويظهر أن الغزالى لم ينفرد بالقول بالمثل بل يقرب غيره المعقول به وبيان هذا القائل بأن المعاد جسمانى ، **اعترضه «لو أكل انسان انسانا فالمأكول يُعاد فى آكل أوْ فى مأكول عنه» وقد أجاب عن هذا بأن الجزء المأكول فضله والمعاد من كل أجزاءه الأصلية.** من هنا نأخذ أنه يرى أن الانسان مركب من جزء هو فضله ولا تتعلق

بعينه إعادة لأنه دم ورطوبة ولحم وقد زالت وانعدمت بالامتصاص وستتكون الثلاثة فى الجسم الثانى بعد الاعادة وليست هى عين الزائل بل هى غير وليس للمثل مفهوم هذا على ما ذكرنا.

وحجة الاسلام الغزالى لم يغض عينه عن قوله تعالى «كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» بل قد يراها ناطقة بالمثل الذى ذهب اليه وذلك **«إن حال البدء انشاء والاعادة مثله»** بدليل «كما «بدأكم» **فهى انشاء والثانى** بعد الأول **ويحقق المثل لا العين.**

وهذه كلمة من الذاكرة وبنظرة عاجلة فان صادفت الصواب والقبول فهو من الله وان كانت الزخرى فلى العذر لقصر الزمن وتعلق الذهن بأمور شخصية وعدم وجود مراجع الله نسأله التوفيق والسداد فهو ولى الارشاد والفضل.

القاهرة فى : ١٩٦١/٩/٣٠ **محمد الشافعى الظواهرى**



١٧ – رأى الاستاذ الكبير الدكتور محمد المبارك

عميد كلية الشريعة بجامعة دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

ان الهدف الاساسى لعقيدة البعث فى القرآن الذى هو المصدر الاساسى للاسلام **هو اشعار الانسان بالمسئولية أمام الله** وليس معنى هذا أن ما ورد فى موضوع البعث فى كتاب الله العظيم من تفضيلات تتعلق بالحياة الآخرة ليس حقيقة إذ لاشك أن كلام الله حق وصدق فى كلياته وجزئياته **ولكن المهم** ان الله حين ذكر الجنة وما فيها من نعيم والنار وما فيها من عذاب لم يقصد– وهو أعلم بما أراد– أن يعرض علينا أوصافها ويخبرنا عن أحوالها لمجرد الاخبار عن هذه المغيبات **وإنما أراد تشويقها الى الجنة وتخويفنا من النار واشعارنا بمسئوليتنا عن أعمالنا** وما ينجم عنها من نتائج. ولذلك ترى ان العنصر الثابت والفكرة التى تتردد وتتكرر فى موضوع الآخرة فى كتاب الله هى فكرة المسئولية والحساب وما سوى ذلك من وصف الجنة والنار يرد فى أشكال متنوعة وصور مختلفة فى كل مرة.

ومثال ذلك هذه الآيات التالية التى وردت فى سور عديدة **وهى فى جوهرها متحدة المعنى والى جانبها آيات أخرى تختلف فى معانيها** وما تعرضه من صور الحساب والجزاء:

« **يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ...** الخ (الزلزلة)

عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ ..(التكوير) **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ** .(الغاشية)

عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ..(الانفطار)

يا لَيْتَنى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي (الفجر) يُنَبَّأُ الْإِنسانُ يَوْمَئِذٍ بِما قَدَّمَ وَأَخَّرَ (القيامة) يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفىٰ مِنْكُمْ خافِيَة (الحاقة)

ولقد كان موقف السلف الأول من المسلمين التصديق بما ورد فى ذكر الجنة والنار من المغيبات دون اطالة البحث فيها ومناقشتها ولكنهم كانوا يهتمون ويرددون ذكر الحساب والعقاب فى عقولهم وقلوبهم وألسنتهم **ولم يُعْرَف عن الصحابة انهم تناقشوا فى نوع فاكهة الجنة ولطبيعة اطعمتها** وما يكون فيها وما لا يكون ويكفى ان نذكر قول النبى صلى الله عليه وسلم مما أخرجه الشيخان : قال الله عز وجل **«أعْدَدْتُ لِعبادِى الصّالِحينَ ما لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خطرَ عَلىٰ قَلْبِ بَشَر».**

ان حياة الآخرة حياة حقيقة ولكن طبيعتها ونوع ما تحتويه من موجودات مجهولات عندنا وما ذكره الله لنا هو تقريب لأفهامنا على طريق المقايسة والمشابهة بها بما فى الدنيا من موجودات (١) لان اللغة التى ولدت فى هذه الحياة وأعدت للتعبير عنها تعجز عن التعبير عما لا يوجد فى هذه الحياة وما لم يعرفه البشر بنوع من المعرفة ولذلك لا يجوز القول ان ما ذكر فى القرآن من أمور الجنة والنار هو على سبيل المجاز. **فهذا تأويل بعيد يُخالف ظاهر القرآن والسنة بل هو حقيقة** ولكن نوع هذه الحقيقة وطبيعتها مجهولان لدينا لقصورنا عن تصورنا إلاّ بالتقريب والتشبيه.

ان توجيه الاهتمام الى البحث عما فى الجنة من تفصيلات النعم وعما فى النار من ألوان العذاب وفى طبيعة هذه الأشياء ومناقشة هذه المسائل **والاغراض فى بحث روحانية البعث وجسمانيته انما حدث فى القرن الثانى للهجرة وما بعده ونشأ بعد الاحتكاك بالثقافات الاجنبية غير الاسلامية وبدخول أناس كانت هذه المسائل فى ديانانتهم فنقلوها حين أسلموا الى الاسلام معهم. وقد كان للثقافة**

النصرانية واليونانية بسبب النقاش مع أصحابها أثر فى انصراف المسلمين الى بحثها وتحديد موقفهم منها. وتحديد فهمهم لنصوص القرآن فى موضوعها.

واننى أرى أهمية عقيدة البعث والايمان بالحياة الآخرة انما هى فى آثارها النفسية والخُلقيّة التى أحدثتها فى نفوس المسلمين وفيما ولدته من العواطف الخيرة والمشاعر الطلحة وفيما أيقظته من الضمائر وفيكا أرهفته من الحس الخلقى ومال خلقته من الورع فى جميع ميادين الحياة العلمية. **وان واجب المسلمين اليوم ولا سيما الباحثين والمثقفين والعلماء أن يعودوا الى الفهم الاسلامى الأول فهم السلف من الصحابة وأهل الصدر الأول** قبل أن ينشأ الكلام والمتكلمون وأن يثبتوا بشتى الطرق ومنها البحث العلمى الايمان بالحياة الآخرة والشعور القوى العميق بمسؤلية الانسان أمام الله. فذلك هو النعصر الجوهرى الذى ينقص المدنية الحاضرة والحياة الحديثة عند المسلمين وغيرهم ونقصانه هو السبب الأساسى لحدوث الأزمات العالمية فى سائر الميادين .

محمد المبارك

١٠ جمادى الثانية ١٣٨٠ – ١٩٦١/١٢/٤

■■■

١٨ – رأى الأستاذ الكبير فضيلة الشيخ محمد يوسف الشيخ
أستاذ التوحيد والمنطق بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحياة الثانية

لم يخلو دين سماوى من الحديث عن الحياة الثانية وما فيها من نعيم وعذاب وقد أمتاز الاسلام بالافاضة فيها والاطناب فى تفاصيلها.

وقد أجمع المسلمون على أن الأحياء فيها، هم أنفسهم أهل هذه الدنيا ممن فرضت الأديان عليهم حياة ثانية فيها يُحاسبون وفيها يُعذّبون أو ينعمون.

وكان لها كما صورتها الأديان خصوم أثارها الى حد الإحالة.

فتحدد البحث بين المليين وخصومهم فى إمكانها أو مُحاليتها. وكان البحث بينهما فى هذا المحيط يأخذ ألوانا مختلفة ترجع الى تصوير الهلاك الذى كتبه القدر على عالم الامكان فى هذه الحياة الدنيا. **أهو فناء محض لا أثر بعده للهالك** فهو بعد هلاكه لا شئ أصلا بأى لون من ألوان الشيئية كما اقتنع بعض المليين **أو هو فناء جزئى يقف عند الهياكل المركبة فيذهب بصورتها الجماعية تاركا عناصرها متناثرة وهذا ميل كبير من المحققين المليين.**

ألح الفلاسفة فى إنكار البعث والحياة الثانية بعد هلاك المبعوث أيا كان ذلك الهلاك سواء فى الصورة الأولى أو الثانية. ولقد كان توجيه الاحالة بالصورة الثانية التعسفية متكلفا وكان دحْضه هينا.

فلم يبق فى حلبة البعث بعد ثبوت الامكان سوى تلاوة النصوص الناطقة بالحياة الثانية وأن البشر يبُعثون بأعيانهم . «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ؟.»

القاهرة فى : ١٩٦١/٩/٣٠ **محمد يوسف الشيخ**

رأى الأستاذ الكبير محمد يوسف موسى

المستشار الدينى بوزارة الأوقاف ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة

البعث : أهو بالجسم أم بالروح أيضا ؟

كون الانسان يبعث بعد موته ليجزى عما عمل فى دار الدنيا وليحيا حياة أخرى سعيدة أو شقية. وهو اتفقت عليه الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء (١) ولا نزاع بين الفلاسفة وبين رجال علم الكلام فى هذا. وذلك لأن الانسان لم يخلق عبثا بل خلق لغاية جليلة يعتبر تحقيقها بافعاله ثمرة وجوده فى الدار الدنيا فلابد اذن من أن يؤدى حسابا عمّا عمل فى سبيل هذه الغاية.

وكذلك من الناس من يحيا فى هذه الدنيا حياة لا يجد فيها من السعادة ما يكافى فضيلته وأعماله الخيرة. ومن الناس من هم فى متعة من اللذات والخيرات مع بعدهم عن الفضيلة **فلابد إذن من حياة أخرى يجد فيها كل انسان من الجزاء ما يكون كفاء ما عمل من خير أو شر فى هذه الحياة الحاضرة.**

ولهذا وذاك كان الاتفاق فى هذه المسألة يرتكز على ما جاء به الوحى وما قامت عليه البراهين العقلية الضرورية عند الجميع... وفى ذلك يقول الله تعالى (سورة المؤمنون: ١١٥) يقول: **«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَإِنَّكُمْ إِلَيْنا لاَ تُرجعُون**. ويقول (سورة النجم: ٣٩ – ٤١) **«وَأَنْ لَيْسَ لِلأَنْسانِ إِلاَّ ما سَعىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرىٰ ثُمَّ يُجزاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفىٰ».**

وبعد الاتفاق فى العقيدة بصفة عامة . اختلف الفلاسفة ورجال علم الكلام. فذهب هؤلاء الى **أن بعث الاجسام ثابت بالسمع وجائز عقلا** مع هذا. ففى القرآن

---

(١) فلسفة ابن رشد ص ١١٨، طبع اوروبا .

الخ من الآيات التي تثبته. ومنها قاله تعالى (سورة يس ٧٨ – ٧٩) «وضرب لنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.»

والعقل يُجوز البعث الجسماني ايضا. فهذا هو امام الحرمين الجويني يقول مستدلا بالعقل على جوازه ووجه تحرير الدليل أننا لا نعد الاعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة فلو قدرناها مثلا لقضى العقل بتجويزها. فان ماثلتها فيلزم إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الجائز والواجب.

ولا يختلف الغزالي في هذا عن شيخه الجويني، فهو يقرر ان المعاد الروحاني والجسماني معا دلّتْ عليها الأدلة القاطعة الشرعية، وأنه ممكن مثلا بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان، ولا فرق بينه وبين الابتداء.

أما الفلاسفة فانهم يقررون ان البعث سيكون روحانيا فقط. وفي هذا يرى ابن رشد ان التمثيل الذي في شريعتنا للبعث وكيف يكون (يريد التمثيل الذي يجعله جسمانيا أيضا) يشبه ان يكون أتم افهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم لما في الدار الأخرى والأكثر هو المقصود الأول من الشرائع وذلك بخلاف التمثيل الروحاني فهو أقل قبولا عند غير الجمهور. ولهذا نجد المسلمين فرقا مختلفة في فهم التمثيل الذي جاء في الشريعة للمعاد وأحواله.(٢)

ثم يقول بعد ذلك ما نصه «والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما ادى اليه نظره فيها. بعد الا يكون نظرا يفضي الى ابطال الأصل جملة وهو انكار الوجود (يريد الوجود الأخرى) جملة. فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذا الحال (اي البعث) للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقل.

(٢) فلسفة ابن رشد ص ١٢١ – ١٢٢

وكما رأينا رجال علم الكلام **يُدللون على أن البعث سيكون جثمانيا ورحانيا معا نراهم ايضا يُجيبون على اعتراض الفلاسفة** على تجويز البعث الجسدى بانه من المحال ان يعود روح كل امرئ الى بدنه الذى كان له فى الحياة الأولى. هذا البدن الذى تحلل الى عناصر مختلفة وربما صار بعضها جزءا من بدن انسان آخر فيكون من المتعذر ان يُعاد بدن كل منهما كاملا. **ان الإمام الغزالى يُجيب عن هذا بأن روح المرء تعاد الى بدن اىّ بدن كان.** سواء اكان مواد بدنه الأول أم غيره أم مواد استؤنف خلقها. **فان الانسان بنفسه لا بجسمه.**(٣)

وهذا ما نؤمن به نحن. ويتضح هذا اذا لاحظنا ان الواحد منا هو مع جسمه يتغير دائما بسبب تبدل الغذاء وبالسنة والهزال مثلا وأذن يكون الغزالى على حق فى قوله بان البعث الجسدى ليس محالا من تلك الجهة. ويكون فى القول به تصديق للقرآن الذى ورد كثير من آياته فى الجزاء الجسمي والروحي معا بوضوح لا يحتمل التأويل.

وليس يفيد الفلاسفة الذين ينكرون بعث الأجسام ما يُقررونه من أن الأرواح أفضل من الأجسام وإنها هى التى تحس السعادة والشقاء واللذائذ والآلام. وان الغرض من البعث هو جزاء الانسان على ما عمل فى حياته الدنيا ان خيرا فخير وإن شراً فشر وهذا الجزاء بالثواب أو العقاب تحسه الأرواح وحدها لا الاجسام. نقول ليس بجديهم هذا شيئا. **فان رجال علم الكلام لا يُنكرون البعث بالأرواح. وانما يقولون ان سيكون جسمانيا وروحانيا معا. ويستدلون لذلك بالقرآن والسنة وبالعقل.**

نعم ان فى القرآن آيات لا يمكن تأويلها وهى تُفيد صراحة ان البعث والجزاء سيكونان بالاجساد والارواح معا. هذه الآيات التى تشير الى جنات فيها أنهار من لبن وأنهار من عسل. وأنهار من خمر **ما نعرف وما لا نعرف من الفواكه** بل

---

(٣) تهافت الفلافسة ص ٣٦٣ – ٣٦٤ طبعة بيروت.

والتي تشير كذلك الى ما سيكون للمؤمنين من لذات جسمية أخرى تنشأ من اتصالهم بزوجاتهم من «**حور العين**» وما كان لهم من زوجات أخرى في الدنيا.....

كل هذه الآيات وما يتصل بها من أحاديث الرسول ﷺ تدل صراحة لاشك فيها على ان البعث سيكون بالروح والجسم معا. وهي مع هذا لا تحتمل التأويل الذى لا يجعلها تدل على البعث الجسدى.

وفي رأينا انه لاوجه لإنكار بعث الأجسام، مع شواهد ذلك من القرآن والحديث ومع ما ذكره الغزالي وغيره من علماء الكلام من ان العقل السليم يُجيز البعث للاجسام أيضا مع الأرواح. والذى يقرأ كما ذكره الغزالى عن هذه المشكلة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» يوقن تماما أن البعث سيكون للاجسام والارواح معا وهذا ما أكده القرآن وسنة الرسول ﷺ.

ان في هذا وذلك دلالات صريحة على انه في الحياة الأخرى ستكون لذائذ وآلام جسمية بجانب الأخرى الروحية.

دكتور محمد يوسف موسى

١٩٦١/٥/١٥

■■■

٢٠ – رأى الاستاذ الكبير الشيخ الجليل مصطفى الزرقا
الوزير السابق ومن كبار علماء سوريا

بسم الله الرحمن الرحيم

إنى أجيب فيما يلى على السؤال الموجه الىّ فى الرسالة بغاية ما يمكن من الايجاز:

١ – ان البعث فى عقيدة الاسلام هو جسمانى وروحانى معا، ولم يقل أحد فيما أعلم أنه جسمانى فقط لا روحانى ، انما وُجد مَن قال من أهل الفرق المبتدعة المنحرفة أنه روحانى فقط.

والدليل النصّى الذى لا يترك مجالا للجدل فى نفى القول بروحانية البعث فقط قوله تعالى فى سورة يس **«أَوَلَمْ يَرَ الانْسانُ أنّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ . فَإذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِيْن وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الّذى أنْشَأها أوّلَ مَرّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٍ).**

فاذا كان روحانيا فقط فما معنى المناقشة فى احياء العظام ؟ الى غير ذلك من الادلة الكثيرة فى القرآن والسنة.

٢ – وهنا أجد من المفيد الاشارة الى أن عقيدة البعث والحساب والعقاب هى عمود خيمة الايمان وثمراته فى مراقبة النفس، وتوجيهها الى صالح الأعمال واجتناب المفاسد ولو دعا اليها الهوى. ولولا هذه العقيدة عقيدة البعث التى تجعل المؤمن يثق بما عند الله تعالى للمتقين ثقة يستهين معها بكل مصاعب الحياة وكوارثها فى سبيل القيام بالواجب لما كان فى الايمان تلك القوة الدافعة الى العمل الصالح والمصايرة فى سبيله **(أَفَحَسِبْتُمْ أنّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأنّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ؟).**

ومن ثم يعرف مبلغ المنكر الهدام او الغفلة الفادحة فى الفكرة التى يقول فيها الشاكين أو المشككين: أن الايمان يتحقق فى العقيدة بالله سبحانه وتعالى لأن كل ذى عقل يشعر بقوة عظمى تسير هذه الكون المنظم. **وأما عقيدة اليوم الآخر فليست ضرورية لضرورة الانسان مؤمنا.** ولا يكفى ما فى الفكرة الهدامة من خطر يجعل الايمان بالله كعدمه سواء بسواء. فاذا كان هذا يكفى ليخرج الانسان من حضيرة الكفر والإلحاد ، ويعتبر فى المؤمنين، فما الفرق عندئذ بينه وبين لا يعتقد بوجود الله تعالى ما دام ذلك الاعتقاد لا ثمرة له فى يوم آخر؟ وإذا إرتكب الجاحد أو المعتقد بوجود الله تعالى دون البعث ما يشاء من موبقات ومفاسد وجرائم فى هذه الدنيا فما هى النتيجة ما دام مصيرها واحدا الى غير مسئولية سوى ما فى الدنيا؟

فهذه العقيدة الناقصة هى كالجحود لوجود الله تعالى من حيث النتيجة. فالايمان قوة دافعة الى الخير ومحاسبة النفس محاسبة تغنى عن اقامة رقيب من جانب الحاكم فوق رأس كل انسان ولن يمكن ذلك، ولكنه يمكن عن طريق الايمان وعقيدة اليوم الآخر.

٣ ـ أما الروح الانسانى فهو فى عقيدة الاسلام شئ غير الجسد ذو وجود وخلود وليست حياة الانسان مجرد تفاعلات بين أجزاء بدنه بشرائط معينة كما يرى الماديون الملحدون.

وأدلته الشرعية كثيرة فى القرآن والسنة، ولكن حقيقة الروح وماهيته مجهولة لأنها استأثر الله تعالى بعلمه كما يقول تعالى:

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾.

دمشق فى ١٩ رجب ١٣٨٠ ـ ١٩٦١/١/٧

مصطفى الزرقا

٢١ – رأى الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى فى البعث
(مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيقيين– وعضو المجمع العربى المصرى)

جيدا. إنى كرجل دين ومؤمن كل الايمان بما جاء به الوحى ، ليس لى **«رأيى الشخصى»** فى هذا الموضوع فالعقيدة فى هذا الصدد واضحة كل الوضوح فى النصوص الدينية ولا تقبل اى تأويل من حيث إقرار المضمون نفسه: جاء صريحا فى قانون الايمان الذى يقول: **«أومن ببعث الجسد» «أما خلود النفس فما لاشك فيه» انه أمر يُعَدّ من أساس العقيدة ، وليس موضع مناقشة.**

هل معنى هذا انه ليس للعقل أى عمل اذاء هذه العقيدة؟ أليس من حقه أن يُناقش ويتساءل، وأن يُحاول وان يُوَفّق بين ما يقوله الوحى، وما يظهر له بديهيا أو نتيجة حتمية لمقتضيات العالم الحديث؟

لا أريد يا عزيزى ان أخوض هنا فى هذا الموضع الدقيق ، **موضوع صلة العقل بالايمان ووجوب التوفيق بينهما. ويكفى ان اقول انى لا اجد اى صعوبة للتوفيق بينهما ، اذ الحق لا يُخالف الحق أبدا ولما كان الوحى والعقل مصدرين للحقيقة** فكيف لا يتحدان؟

اما فيما يخص موضوعنا، فأظن انه يكون من الخير ان ننظر اليه من وجهيْن **فننظر أولا من جهة الوحى والتعليم الدينى** الذى هوتفسير لهذا الوحى– مصير الانسان بعد موته **ونبحث ثانيا فيما يستطيع العقل الوصول اليه** فى هذا الموضوع وهنا مجال **«للرأى الشخصى»** ان كان ولابد، تنبيه لطلبك، أن اوضحه اليك:

أما وجهة النظر الأول وهو موقف الدين المسيحى من مصير الانسان بعد موته فنجده، فى الكتاب المقدس وتعليم الكنيسة الرسمى.

فماذا يقول الكتاب المقدس عن بعث الأجساد؟

في «العهد القديم» تطورت فكرة البعث الجسدى بتطور الفكرة الخاصة بمصير إسرائيل. فلم تظهر إلاّ متأخرة وفى الموسوية كان يعتبر ان الشعب كله كشعب كُتِبَ له الخلود **وساد الاعتقاد بان شعب اسرائيل هو الذى سيبعث من جديد بعد افنائه اى بعد الهجرة فى بابل** حيث وقع تحت اسر الفرس **ويحيا حياة جديدة سياسية ودينية** يتجدد منها نشاطه.

وهذا ما ذهب اليه النبى اشعيا (١٥ : ٨) (٢٦ : ١٩ – ٢١) وعبر عنه بصفة رائعة النبى حزقيام فى رؤيته الشهيرة (٣٧/١ – ١٤ ، انظر هوشع ٦ : ١ – ٣ ، ١٣ : ١٤) **ولكن «دانيال» يتكلم عن يقظة خاصة لمن يرقدون فى التراب. غير انه لا يذكر بصفة واضحة بعث الجسد.**

ويوجد دليل صريح على البعث فى كتاب «المكابيين الثانى» وفى أيام السيد المسيح كان القسم الأكبر من الشعب اليهودى يعتقد بالبعث الجدى ماعدا فرقة الصدوقيين (لوقا ٢٠ : ٢٧) الذين كانوا ينكرونه **ولما وجد السيد المسيح هذا الاعتقاد سائدا فى الشعب ، لم يطنب فى شرحه بل اكتفى بتهذيبه وتجريده،** مما كان يوجد فيه من تفضيلات مادية فعلم تلاميذه ، أن الذين استحقوا الفوز بذلك الدهر وبالقيامة من بين الأموات لا يتزجون ، ولا يمكن أن يموتوا بعد لأنهم مساوون للملائكة وهم أبناء الله لكونهم ابناء القيامة» (لوقا ٢٠ : ٣٥ – ٣٦) **وهو يثبت لهم البعث بنص من العهد القديم قائلا:** «اما من جهة قيامة الأموات انما قرأتم ما قيل لكم من قبل الله القائل : انا اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب والله ليس إله أموات وانما هو إله احياء» (متى ٢٢ : ٣١ – ٣٢).

وفى الجيل يوحنا يشار الى بعث مزدوج: بعث روحى يحصل الآن للذين

يسمعون دعوة السيد المسيح نفسه : «وهذه هى مشيئة ابى الذى أرسلنى **ان كل من يرى الابن يؤمن به تكون له الحياة الأبدية. وأنا اقيمه فى اليوم الأخير»** (يوحنا ٦ : ٤٠) **والقيامة لا تتحقق طبعا الا بالجسد والروح معا.**

وأقر الرسل (اى الحواريون بالاصطلاح الاسلامى) البعث لسببين : أولا لأنه قد تحقق عند المسيح نفسه، ثانيا لأن الاعتقاد بالبعث هو ما يميز بصفة خاصة المسيحية من الوثنية. (اعمال الرسل ١٧ : ٣٢ ، ٢٦ : ٨ ، ٢٣) وقد أورد **«القديس بولس»** معظم هذه الأدلة والح بصفة خاصة على الأهمية العظمى الروحى والجسدى معا، وأشار الى طريقة حصوله: أعماق الرسل ١٧ : ١٨ ، ٣٢ ، ٢٣ : ٦، ٢٦ : ٦ ، ٨ ، ٢٣ الى أهل روما ٤ : ١٧ ، ٨ : ١١ ، الأولى لأهل كورنش ٧ : ١٤ ، ٥ : ١٢ – ١٧ ، الثانية لأهل كونش ٤ : ١٤ ، الى اهل كولوس ١ : ١٨ ، الأولى الى أهل تسالونيكى ٤ : ١٣ : ١٥ ، الثانية تيموثاوس ٢ : ١٨ ، الى العبرانية ٦ : ٢) **ولنكتف بنص بالغ الأهمية.**

«فانى سلمت إليكم أولا ما سلمتم ان المسيح مات من اجل خطايانا على ما فى الكتب **وأنه قبر وأنه قام فى اليوم الثالث على ما فى الكتب** وأنه تراى لكيفا **ثم للأحد عشر. ثم تراى لأكثر من خمسة مئة** أخ معا أكثرهم باق الى الآن وبعضهم قد رقدوا ثم تراءى ليعقوب ثم لجميع الرسل وآخر الكل تراءى لى انا ايضا. فان كان المسيح يكرز به انه قد قام من بين الأموات فيكف يقول قوم بينكم بعدم قيامة الأموات، انها لن ولم تقم قيامة الأموات **فالمسيح اذن لم يقم.**

واذا كان المسيح لم يقم فكرازتنا اذن باطلة وايمانكم ايضا باطل بل اصبحنا شهود زور لله ..... ان كان رجاؤنا فى المسيح فى هذه الدنيا فقد ونحن اشقى الناس اجمعين **ولكن الحال ان المسيح قد قام من بين الأموات** وباكورة الراقدين «الأولى الى أهل كورنتس ١٥ : ٣ – ٢٠).

ويمكننا ان نلخص هذا التعليم على الوجه الآتى :—

أولا : عند موت الانسان ، تفارق الروح الجسد الذى يضمحل **وأما الروح فتبقى حية** فهى بمقتضى روحانيتها او عدم جسمانيتها لا تقبل الفناء.

ثانيا : عند انقضاء اجل الاجيال اى يوم القيامة يُبعث الأجساد ليتصل بروحه فيشاركها بسعادتها أوْ بعذابها الأبدى. وهذا البعث ينطبق على جميع البشر. وهو طبعا فعل الله القادر على كل شئ.

ثالثا : الجسد الذى يُبعث هو عين الجسد الذى فنى بمعنى ان الروح لا تتقمص جسدا غيرجسدها. بل تتحد بما كان شريكها ورفيقها وعانى معها آلام الدنيا وملاذاتها

رابعا : ان الأجساد التى ستُبعث ستكون أجاسدا « مجيدة » على شكل الجسد المجيد للسيد المسيح الذى يكون مجيئٌ سببا لقيامها : « .. الرب يسوع المسيح الذى سيغير جسد تواضعنا ليكون على صورة جسد مجده بقوة العمل الذى يقدر به ان يخضع لنفسه كل شئ. (الى اهل فيلبى ٣ : ٢١) .

وهكذا قيامة الأموات . الزرع بفساد والقيامة بغير فساد . الزرع بهوان والقيامة بمجد الزرع بضعف والقيامة بقوة. بزرع جسد حيوانى ويقوم جسد روحانى (الأول الى أهل كونثى ١٥ :٤٢ — ٤٤).

وقد حاول اللاهوتيون البحث فى أمر هذه الأجساد « المجيدة » مستندين على النصوص الواردة فى الكتاب المقدس ، فوصلوا الى النتائج الآتية :

لاشك فى أن الأجساد المجيدة ستكون أجساد المختارين بعينها ، الآ انها لا يكون فيها شئ من النقص او الضعف او المرض مما كانت عليه وقتئذ بل بعكس ذلك سيكون ذات خصائص وكمالات تجعلها بنوع ما روحانية.

وهذه اكمالات التي ستتصف بها الأجساد المنبعثة بالمجد هى : عدم الانفعال واللطافة والخفة والضياء.

١) **عدم انفعال الاجساد « المجيدة »** عبارة عن تسلط النفس الكامل واستيلائها المطلق على الجسد بحيث لا يمكن أن يخرج شئ عن تأثيرها فيه يكون على نقص أو ألم. « ويسمح اله كل دمعة من عيونهم ولا يكون بعد موت ولا نوح ولا صراخ ولا وجع لأن ما كان سابقا « قد مضى » (رؤيا ٢١ : ٤) « فلا يجوعون بعد ولا يعطشون ولا تأخذهم الشمس ولا الحر البتة (رؤيا ٧ : ١٦) يقول السيد المسيح فى الذين يُبعثوا: **« لا يمكن أن يموتوا بعد لأنهم مساوون للملائكة وهم ابناء الله لكونهم ابناء القيامة »** بوقا ٢٠ : ٣٦).

٢) **لطافة الأجساد « المجيدة »** قائمة بصنف من الكمال فى طبيعتها يحصل من فعل صورها الجوهرية التى هى الأرواح المجيدة فان هذه الأرواح مع تركها للاجساد طبيعتها الخاصة التى **هى طبيعة أجساد حقيقية لا خيالية** ولا هوائية تفيدها شيئا هو الرقة والصفاء بحيث لا يبقى فيهما أثرا مما يجعلها الان غبظة او كثيفة. **وتشبه هذه اللطافة تلك التى كانت لجسد السيد المسيح بعد قيامه من الاموات وظهوره لتلاميذه** : وبينما هم يتحدثون بهذه وقف يسوع وسطهم **وقال لهم السلام لكم « انا هو »** لا تخافوا فاضطربوا وخافوا وظنوا انهم يرون روحا. فقال لهم ما بالكم مرتعدون ولماذا ثارت الاوهام فى قلوبكم ؟ انظروا يدى وقلبى. انى أنا هو جسونى وانظروا فان الروح لا لحم له ولا عظام كما ترون بى وعند قوله ذلك أراهم يديه ورجليه. واذا كانوا غير مصدقين بعد من الفرح ومتعجبين قال: أعدكم ههنا طعام ؟ فاعطوه قطعة من سمك مشوى وشهد عمل فأخذ وأكل أمامهم ثم أخذ الباقى وأعطاهم « (لوقا ٢٤ : ٣٦ – ٤٣).

٣) **خفة الأجساد المجيدة ضرب من الكمال** يفيص من النفس المجيدة على الجسد فيخصصه لها اخضاعا تاما باعتبار كونها المبدأ المحركة له وبالتالى يجعله يصلح لاطاعة الروح فى كل حركات النفس.

دافعا لها ويسرع فى ذلك على نحو عجيب. وهذه الخفة تظهر جليا عند المسيح المجيد عندما يظهر بغتة تلاميذه المجتمعين والأبواب مغلقة.

٤) **ضياء الأجساد المجيدة ضرب من الكمال يحصل للجسد نتيجة من التخلص عن كل ما يشوبه. فيتحلى بهاء وجمالا**. يقول السيد المسيح :« حينئذ يُضيئ الصديون مثل الشمس فى ملكوت أبيهم » (متى ١٣ : ٣٤) (انظر أيضا دانيال ١٢ : ٣ : « ويُضيئ العقلاء كضياء الجلد والذين جعلوا كثيرين ابرارا ابرارا كالكواكب الى الدهر والأبد.

وتجلى المسيح على الجبل اثناء حياته « متى ١٧) صورة نموذجية لما يكون ضياء الصديقين – **والجسد المنبعث يشترك بسعادة الروح وهى السعادة الأساسية التي تتحقق برؤية الله** لا ينحو محسوس بواسطة العين بل بالعقل المكمل بنور المجد. وهذا النور كيفية يحدثها الله فى عقول السعداء فتجعلها قادرة على أن تقبل فى نسفها اللذات الإلهية وكل بهاء نورها غير المتناهى، بمنزلة مبدأ خاص لفعلها الذى هو الرؤية **فترى النفس الله كما يرى الله نفسه ولذا تسمى « الرؤية وجها لوجه »** وهى الروية التى وعدنا بها الله فى الكتاب المقدس والتى تجعلنا اشباه الله بقدر الطاقة الانسانية.

هذا يا سيدى الدين فيما يخص مصيرنا بعد الموت. فما مجال العقل بعد ذلك؟ ان مهمة العقل إثارة الصعوبات أو المناقضات فقط ؟ **لقد درستُ فى بحثك الشكوك التى أثارها فلاسفة العرب حول بعث الأجساد** علاوة على ان الملحدين الذين يُنكرون وجود الله ووجود الروح فلا فائدة فى مناقشتهم هنا فى هذا الموضوع **اما الفلاسفة فقد خضعوا فى هذه المشكلة الى حد اكثر مما ينبغى لأساتذتهم**

اليونانيين فلم يوفقوا الى التوفيق بين العقيدة والمبادئ الفلسفية واذا اردت ان تقف على عدم جدية الاعتراضات التى آثاروها فما عليك الاّ ان ترجع الى الصفحات الطوال الى خصصها «القديس توما لاكوتى» لابطالها مستندا على الأسس الميتافيزقية الخاصة باتصال الروح بالجسد وبمبادئ تشخيص المادة. هذا من الوجهة العلمية فصفات المادة العجيبة التى اكتشفها العالم الحديث من طاقة ذرية كامنة فى العالم الالكترونى تجعل الانسان اكثر تواضعا أمام أسرار الطبيعة واثباتا للوحى فوحكى احدهم لعالم من علماء القرون الوسطى طرقا يسيرا من اكتشافات العصر الحديث لهب فى وجه من يخبره بهذه الاكتشافات وصاح انها «**تُخالف العالم**» فلتمسك اذامن التسرع فى تطبيق بعض النتائج العلمية فى ميدان لا نعرف عنه الا الشئ القليل. **فالله الذى خلق الانسان من لاشئ يستطيع ان يُعيد جسمه بعد موته وأن يصله بالروح التي كانت تحييه مع تزويد جسمه بصفات خاصة بحالته الجديدة يعيش حياة أبدية** وفى كلتا العمليتين تتجلى قدرة الله التى لأحد لها.

وأخيرا سؤال قد يُطرح : هل يستطيع العقل المجرد ماله من قوة ان يثبت البعث الجسدى؟ **انى يا سيدى لا اتردد بان أجيب**: لا أعتقد أن هذه مشكلة تخرج عن نطاق العقل فيقف حائرا لا يستطيع الاجابة عنها الاّ بالتخمين والظن. نعم يشعر أن السعادة الانسانية فى الآخرة لا تكون كاملة الاّ باشتراك هذا الجزء الأساسى منه أعنى الجسد **فالانسان ليس روحا فقط بل روحا وجسدا فلابد أن تعم السعادة الجزئين جميعا**. ولكن ليس لهذه الاستنتاجات قوة برهانية وثيقة لا سبيل لنا الاّ الرجوع الى الوحى والعقيدة.

ولنسلم أمرنا لله يا سيدى...

القاهرة فى ٢ اكتوبر ١٩٦١ **الدكتور الأب قنواتى**

ملحق (٤)

لكلمة الأب الدكتور قنواتي :

«رأى القديس توما الاكوينى فى بعث الأجساد»

ترجمة ثلاثة فصول(١) «من الخلاصة ضد أهل الزيغ»

الاعتراضات على بعث الأجساد وحلها :

الاعتراضات :

١) فى عالم الكائنات الطبيعية لا يعود منها كائن الى عين وجوده بالعدد بعد أن يكون قد فسد، كما انه من المستحيل ان ينتقل من العدم الى الملكة. ولما كانت الكائنات الفاسدة لا يمكن أن ترجع الى هويتها بالعدد، فقد قصدت الطبيعة الى توليد ما يفسد لحفظ الهوية النوعية. وبما ان الانسان يفسد بالموت وأن جسده ينحل الى العناصر الأولى فظهر انه من المستحيل ان يعود الانسان بعينه الى الحياة.

٢) من المستحيل ان الشئ الذى لا يحتفظ أحد مبادئه الاساسية بعين وجوده أن يحتفظ هو نفسه بهويته إذ عندما يتغير احد المبادئ الأساسية ، تتغير ماهية الشئ نفسها التى تُعطى لهذا الشئ وجوده ووحدته. فكل ما يعود باكمله الى العدم لا يستطيع ان يعود الى الوجود بعينه اذ يكون عندئذ أقرب الى بداية الخلق منه الى اعادته.

ولكن من الواضح ان جسدا من المبادى الاساسية فى الانسان تسود بعد الموت الى العدم والى هذه المبادئ الجسمانية نفسها وصوره المركب إذ من الواضح ان الجسد

---

(٤) هذه الفصول تُترجع من اللاتينية الى العربية ولأول مرة.

وقد شرحنا مذهبه فى الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب. أنظر ص : ١٧٦ — ١٨١ .

ينحل، ثم الجزء الحساس والجزء الغذائى من النفس اللذين لا يوجدان بدون آلات جسدية. وأخيرا من الواضح ان الانسانية نفسها تُقال على صورة الكل تعود الى العدم عندما تنفصل النفس من الجسد وعلى ذلك فمن المستحيل أن يُبعث الانسان بعينه

٣) حيث لا يوجد اتصال لا يكون الشئ نفسه هو هو وهذا ظاهر لا فى المقادير والحركات فحسب بل أيضا بالكيفيات والصور فاذا مرض شخص بعد أن كان سليما ثم شفى . فلا يعود الى الصحة بعينها . ومن الواضح انه بعد الموت يرتفع وجود الانسان . لأن الفساد تغير الشئ من الموجود الى العدم فمن المستحيل اذا ان يعود وجود الانسان بعينه فلا يكون ذلك الانسان هو هو بعينه. لأن الأشياء الى هى بعينها تكون ايضا بعينها من حيث الوجود

٤) **اذا كان حجم المرجع بعينه يعود الى الحياة فلنفس السبب « يجب أن يعود كل ما كان فى جسم الانسان** ولكن لهذا موانع كثيرة وليس هذا فيما يختص بشعر الرأس والاضافر وشعر الجسم التى تزال يوميا فحسب ولكن أيضا الاجزاء الاخرى من الجسد التى تنحل بفعل الحرارة الطبيعية بطريقة خفيفة. فاذا بُعث الانسان مع هذه الاجزاء كلها. سيكون المبعوث مقدارا عظيما غير لائق.

٥) **يحصل أحيانا أن بعض الناس يأكلون آخرين** ولا يتغذون الاّ من هذا الطعام. ويخلفون بعد هذه التغذية أولادا. فيكون إذاً نفسُ اللحم موجودا فى عدة رجال. فمن المستحيل إذن ان يُبْعَثَ من هذه اللحم بالذات فى هذه الأشخاص ولكن لا يكون بعث شامل وكامل الاّ اذا استرجع ما كان له. فيتضح أنه المستحيل أن يكون هناك بعث للأنسان.

٦) الشئ المشترك بجميع الموجودات فى نفس النوع فهو طبيعى لهذا النوع ولكن

ليس الانسان طبيعيا إذ لا تكفى قوة طبيعية للقيام به فلا يُبعث إذا جميع البشر.

٧) يحصل أحيانا ان بعض الناس يأكلون آخرين ولا يتغذون الاّ من هذا الطعام. ويخلفون بعد هذه التغذية أولادا. فيكون إذاً نفسُ اللحم وجودا فى عدة رجال. فمن المستحيل اذاً ان يُبعث هذا اللحم بالذات فى عدة أشخاص. ولكن لا يكون بعث شامل الاّ اذا استرجع كل شخص ما كان له. فيتضح انه من المستحيل ان يكون هناك بعث للأنسان.

﴿ حل الاعتراضات ﴾

لحل هذه الاعتراضات يجب ان نُلاحظ أن الله عندما خلق الطبيعة الانسانية منح الجسد أكثر مما يتطلبه بمقتضى أصول طبيعته، أعنى نوعا من عدم الفساد يؤهله للاتصال بصورته، بحيث انه كما ان حياة النفس ابدية كذلك الجسم يستطيع بواسطة النفس أن يحيا حياة أبدية.

وعدم الفساد هذا مع انه ليس بطبيعى من حيث المبدأ الفعال، الاّ أنه بنوع ما طبيعى بالنسبة الى الغاية. لأن المادة تتناسب صورتها الطبيعية التى هى غاية المادة..

وعندما ابتعدت النفس عن الله، خلافا لنظامها الطبيعى فقد الجسد هذا الانفعالات القوى كان الله قد أودعه فيه ليجعله يتألف مع النفس، تترتب على هذا الانفصال بالموت. فاذا تأملنا تكوين الطبيعة الانسانية رأينا ان الموت بمثابة عرض يعترى الانسان نتيجة للخطيئة.

وقد رفع المسيح هذا العرض بفضل الأمة «أجساد الموت بموته» (أول تبوطاوس ١ : ١٠)

ومن هذا ينتج أن القدرة الإلهية التى كانت قد وهبت الجسد عدم الفساد هى التى تُنقذه مرة أخرى من الموت وتُعيده الى الحياة.

١) والجواب على الاعتراض الاول يكون على الوجه الآتى:—

قوة الطبيعة بالنسبة الى القدرة الإلهية هى كقوة الإله بالنسبة الى قوة الفاعل الرئيسى. فبالرغم انه من المستحيل على الطبيعة أن تحيى من جديد الجسد الفاسد ألا ان هذا ممكن بالقدرة الإلهية. وهذا لان الذى لا تستطيع أن تفعله الطبيعة يرجع الى ان الطبيعة تفعل دائما بواسطة الصورة. والذى عنده وصورته فهو موجود. وعندما يفسد يفقد الصورة التى كانت تستطيع ان تكون مبدأ فعل ..ولذا من المستحيل ان الذى فسد يعود بعينه بفعل الطبيعة ولكن القدرة الإلهية التى أوجدت الشئ تستطيع أن تفعل بدون الطبيعة ما تفعله بالطبيعة. **ولذا فما ان القدرة الإلهية تبقى هى هى بعد فساد الكائنات: تستطيع ان تعيد ما كان فسد من الكائنات الى كماله.**

٢) أما الاعتراض الثانى فلا مانع من ان يستطيع الانسان أن يبعث بعينه إذ لا يصدم اى مبدأ اساسى من مبادئ الانسان بعد الموت. **فالنفس الانسانية التى هى صورة الجسد تبقى بعد الموت والمادة التى كانت خاضعة لتلك الصورة تبقى ايضا بنفس المقادير التى كانت تجعلها مادة محددة.**

فعودة الانسان تكون باتصال هذه النفس الباقية بعينها بهذه المادة المحدده بعينها.

اما الجسمية فلها معنيان : المعنى الأول من حيث فى الصورة الجوهرية للجسد تتدرج حينئذ فى جنس الجوهر وحسب هذه المعنى جسمية كل جسم ليست الا صورته الجوهرية التى تدرجه فى الجنس والنوع والتى تمكنه من أن يكون له ثلاث أبعاد لانه ليس هناك صورة جوهرية مختلفة فى نفس الشئ الواحد تضعه الواحدة فى الجنس الاقصى ، والجوهر مثلا ، وصورة ثانية تضعه بالجنس القريب فى جنس الجسم أو الحيوان مثلا صورة وصورة ثالثة تضعه فى النوع مثل نوع الانسان او الخيل.

وهذا لأن الصورة الأولى تجعل الشئ جوهرا فاذا جاءت الصورة الاخرى لا تأتى الا على شئ قائم فى الطبيعة بالفعل ، وعلى هذا ، الصورة المثالية لا تجعله هذا الشئ المشار اليه ، ولكنها تعرض فى موضوع هو هذا المشار اليه شانها فى ذلك شأن الصورة العرضية.

ونستخلص من هذا ان الجسمية من حيث هى الصورة الجوهرية فى الانسان ليست شيئا آخر لا النفس العاقلة التى تتطلب أن يكون لمادتها ثلاث أبعاد لان النفس فعل لجسم ما.

والمعنى الثانى للجسمية هو أن تكون صورة عرضية من جنسها يقال ان الجسم من جنس الكم فى وفى هذه الحالة لا تكون الجسمية الا الثلاثة الأبعاد التى تكون ماهية الجسم.

فتحى لو فرضنا أن هذه الجسمية بمعناها الثانى تنعدم بفساد الجسم الانسانى، فهذها لا يمنع الجسد من أن يُبعث بعينه لأن الجسمية بمعناها الأول لم تُعْدم بل تبقى كما هى.

ويمكن ايضا ان نأخذ صورة المزيج بمعنيين. **فبالمعنى الأول** تكون صورة المزيج للصورة الجوهرية لجسد المزيج. وعلى ذلك ، فهما انه لا يُوجد فى الانسان صورة جوهرية الاّ النفس العاقلة فلا نستطيع ان نقول ان صورة المزيج، من حيث هى صورة جوهرية تعدم بموت الانسان.

وبالمعنى الثانى تدل صورة المزيج على صفة ما مركبة من امتزاج كيفيات بسيطة تكون تسميتها للصورة الجوهرية لجسم المزيج كنسبة الكيفية البسيطة للصورة الجوهرية للجسم البسيط، وعلى ذلك، حتى إن تلاشتْ صورة المزيج التى تكلّمنا عنها، فهذا لا يضر وحده الجسد الذى يُبْعث.

ونفس الشئ يقال فى الجزء الغذائى والجزء الحساس فاذا فهمنا من الجزء الحساس والجزء الغذائى نفس القوة التى هى خواص طبيعية للنفس ، أو بالأحرى للمركب فهى تفسد بفساد الجسد.

ولكن هذا لا يحول دون وحدة المنبعث اما اذا فهمنا بتلك الأجزاء أعنى جوهر النفس الحساسة والغذائية ، وكلتاهما واحدة مع النفس العقلية لأنه لا يوجد فى الانسان ثلاث انفس بل نفس واحدة فقط. كما أوضحنا فى الكتاب الثانى (الفصل ٥٨)

اما بالانسانية فيجب ألاّ نفهمها على أنها صورة ما تنشأ من اتصال الصورة بالمادة فتكون حقيقة ثالثة غير كلتيهما . لأنه بما أن المادة تصبح بالصورة هذا للشئ بالفعل.

(كما قيل فى كتاب النفس ج٢ الفصل ١ – ت ٤ و ١٢ و١) فلا تكون هذه الصورة الثالثة الناتجة جوهرية بل عرضية.

الملخص : (ابن الرشد فى ما وراء الطبيعة) الى أن صوّر فى صورة الكل:

فتقال صورة الجزء من حيث انها تجعل المادة موجودة بالفعل. وتقال صورة الكل من حيث انها تكمل ما هية النوع. وعلى هذا لا تكون الانسانية حقيقة الا النفس العقلية ومنه يتضح انه: بفساد الجسد، لا تعود الى العدم،

ولكن الانسانية هى ماهية الانسان وماهية الشئ هى مايدل عليه الحد ولكن حد الشئ الطبيعى لايدل على الصورة فقط بل الصورة والمادة: فيجب ان تكون الانسانية تدل على شئ مركب من مادة وصورة على الرجل مثلا. ولكن بطريقة مختلفة لأن « الانسانية » تدل على مبادئ النوع الاساسية. صورية كانت أم مادية بغض النظر عن المبادئ الشخصية. فيقال « انسانية » من حيث إن شخصا ما هو إنسان ولكن ليس الشخص هو إنسان من حيث أن له بمادئ مشخصة ولكن فقط من حيث أن له مبادئ النوع الاساسية بالفعل.

وعلى المبادئ المشخصة بالقوة ان سقراط مثلا يدل على الأثنين بالفعل، على مثال الجنس الذى فيه العضل بالقوة. والنوع الذى فيه بالفعل.

يتضح من ذلك ان الانسان وانسانيته يعودان بعينهما فى البعث بموجب بقاء النفس العاقلة. ووحدة المادة.

٣) أما الاعتراض الثالث الذى يقول:

ان الوجود ليس بواحد لأنه ليس متصلا ، فهو مبنى على أصل باطل. **إذ من الواضح ان للمادة والصورة وجودا واحدا. فليس للمادة وجود بالفعل الاّ بالصورة** غير أن النفس العاقل، تختلف في هذه النقطة عن سائر الصورة فوجود سائر الصور لا يتحقق الاّ بالانطباع فى المادة لانها لا تتجاوز المادة لا فى الوجود ولا فى الفعل. **أما النفس العاقلة فمن الواضح انها تتجاوز بعلمها المادة.** اذ لها عملية لا تشترك فيها اليه جسدية أعنى التعقل ولذا لا يقتصر وجودها على مجرد اتصالها بالمادة فوجودها الذى كان وجود المركب (فى النفس والجسد) يبقى فيها بعد فساد الجسد. **وعند البعث يجد الجسد نفس الوجود الذى بقى بالنفس.**

٤) وما قدم فى الاعتراض الرابع، لا يرفع وحدة البعوث. فالذى لا يحول دون وحدة الانسان العينية اثناء حياته لن يحول دون هذه الوحدة في البعوث. وفى جسد الانسان طيلة حياته لا تبقى الأجزاء التى تكونه هى هى دائما بعينها من حيث المادة بل من حيث النوع فمن حيث المادة لا تنفك الاجزاء عن التحرك فى كل جهة. هذا لا يمنع اذ الاسنان واحد منذ بدء حياته الى نهايتها **ويمكن أن نلاحظ مثالا** على ذلك النار فهى نار واحدة بعينها طالما هى مشتعلة اذ تحب أن يبقى برغم احتراق الحطب وتغيره وهكذا فى الجسد الانسانى لأن صورة الأجزاء الفردية ونوعها تبقى هى هى طيلة الحياة ولكن مادة الاجزاء تنحل بفعل الحرارة الطبيعية وتتكون من جديد بالغذاء ومع ذلك لا

يتغير الانسان عينه بتغيّر سنه بالرغم من أن المادة الموجودة ، في الإنسان في سن ما ليستْ هي التي كانت في سن أخرى.

وعلى ذلك ليس من الضوروى لكى يُبعث الانسان بعينه ان ينعكس ماكان فيه من مادة فى اثناء حياته كلها بل يكفى ما يُعادل المقدار اللائق. ويرجع ان البعث ينصف فى أكمل حالة عرفها الانسان فى صورة الانسانية ونوعها.

وقد ينقص شئ من المقدار اللائق ، وهذا يحصل اذا توفى الانسان قبل كمال مقداره. أو بتر احد أعضاءه. ففى هذه الحالة تعوض القدرة الإلهية هذا النقص من مصدر آخر. وهذا لا يحول دون وحدة الجسد المبعوث وما تُضيفه الطبيعة الى الطفل ليكمل نضوجه لا يغير هويته اذا يبقى الانسان هو هو بعينه من طفولته الى شيخوخته.

٥) ومن هذا يتضح ان الشخص اذا تغذى من لحم البشر كما ذهب اليه الاعتراض الخامس فهذا يحول دون الاعتقاد ببعث الأجساد . إذ ليس من الضرورى ان يبعث كل ما كان ماديا فى الانسان فاذا نقصه شئ عرضت عنه القدرة الإليهة فاللحم المأكول ينبعث فى الشخص الذى كان فيه لأول مرة متصلا بمس عاقلة.

أما الثانى فاذ لم يتغذ من اللحم البشرى فحسب بل ايضا من طعام آخر فيُبعث فيه. من هذا الغذائ الآخر ما يحتاج اليه لإعادة المقدار المناسب من جسده واذا كان يتغذى من اللحم البشرى. فيبعث فيه ما حصل عليه من ابويْه. والقدرة الإلهية تُكَمّل ما ينقصه.

واذا كان الأهل أنفسهم لا يتغذون الاّ من اللحم البشرى بحيث لِمَ منيّهم المسببين من فضلة الطعام يكون نتيجة للحوم غريبة. لهذا المنىُّ يُبعث فى الشخص الذى وُلِدَ فيه. ويعوض عنه فى الشخص الذى أكل لحمه **إذ البعثيون على الوجه الآتى:**

اذا اشترك عدة أشخاص ماديا فى شئ فهذا الشئ بعث فى الشخص الذى سبب فيه كمالا. فاذا كان المنى الأصلى وُلد منه شخص آخر لغذائه. فيبعث فى الذى ولد منه.

فاذا كان شئ فى شخص لكماله الشخصى وفى شخص آخر لتكملة النوع فيُبعث هذا الشئ فى الشخص الذى كان فيه لكماله الشخصى. وعلى ذلك يُبعث المنى فى المولود لا فى الوالد ويبعث ضلعْ آدم فى حواء لا فى آدم حيث كان كمبدأ الطبيعة.

واذا كان الشئ المشترك فى كلا الشخصين يوجد بهما حسب نفس الكمال يُبعث بالذى وجد فيه أولا.

٦) وما قلنا فيما سبق، يحل الأعتراض السادس فالبعث بالنسبة للغاية طبيعى من حيث انه طبيعى ان تكون النفس متحدة بالجسد لكن المبدأ الفعال لهذا البعث ليس طبيعيا بل القدرة الإلهية وحدها هى التى تُسببه.



ثانيا : البعث والخلود عند المعاصرين من المفكرين ورجال الدين فى العالم الغربى

Cher Monsieur,

Je n'si source ace trince spaciale sur la Résurrection. Je dirai senlement qu'sucune conception cosmologique-soit platenienne (spirituslisation de la matiers soit evolutioniste ne me pa rait apte á approcher ce mystére; sans lequel toutefois l'homme reste une énisse insoluble. O'est bien is secret de Dieu lui-some qui dans son acts tout puiseant ve ut avoir sa cr'ature temporelle et coduque dans l'orbite de son éternité. Et ceci per le meyen de l'homme Dieu revisité par le Pére d'entre les morts, primitive incarnation et veux bien que le Créature aspire en quél que sorte e cette éternissation -qui n'est logigue que si l'homme entier devient eternel et non pas senlement son ame -pais il n'y a la aucun postulat de la nature créede qui tout entier doit se remettre et s'abondonner entre les mains du pére.

Croyez moi votre tcut déveué

H.U. Von Balthazer.

Signé.



٢٢ - (ترجمة النص الفرنسى)

رأى الاستاذ الكبير «بالتازار»

أحد كبار اللاهوتيين الكاثوليكيين فى سويسرا

ليس لى مذهب خاص فى البعث. وما أحسب أن أقوله أنه لا يوجد أى مذهب كوسمولوجى (٥) سواء أكانأفلاطونيا (وهو جعل المادة روحية) أو تطوريا يستطيع ان يصل هذا السر الغيبى الذى من دونه يظل الانسان لغزا غير محلول.

حقا أنه لسر من عند الله ذاته أن يريد لمخلوقه الزمنى والفانى أن يكون فى مقدار قدمه(٦) وهذا بفعل من قدرته القادر على كل شئ وهذا لا يتحقق الأ بواسطة الانسان الإله (٧) الذى بعثه الله(٨) من بين الأموات كالمقدمة الاولى لجميع الأموات.

أنى أعترف أن الانسان يصبو بنوع ما الى هذا الخلود. ولكن لا يكون هذا الخلود منطقيا الا اذا أصبح الأنسان خالدا بكله(٩) لا بروحه فقط(١٠).

ولكن هذا الخلود ليس فمن مقتضيات الطبيعة الانسانية المخلوقة، بل يجب أن تفوض كل أمرها كاملة الى الله ونتوكل عليه(١١).

---

(٥) يريد المذهب الخاص فى كيان العالم

(٦) أى : أن يشاركوا نوعا ما فى قدمه.

(٧) أى المسيح.

(٨) ورد فى الأصل « الأب » وهو عند المسيحيين الا قنومة الأول أى الإله.

(٩) أى خالدا بروحه وجسده.

(١٠) **وبهذا التعبير يعترف الأستاذ صراحة بأن البعث سوف يكون جسمانيا وروحانيا معا.**

(١١) ورد فى الأصل « الأب » بمعنى الإله أى الله تعالى.

Dear Mr. Aydın,

I was very pleased to get your letter and to kow that you are writing a thesis on the alli mportant subject of the Resurrection under the able guidance of Professor Dunya.

You probably know that the basis for the doctrine of Christians is contained in the 15th Chapter of St. Paul's First Epistle to the Corintnians, Chapter 15.

From this you will see that the ressurection is ot corporeal in that 'flesh and blood' connot inherit the kingdom of heaven. It is a spiritual body, and yet not merely that because the body in which the spirit lives or in which it is clothed does rise again-a great, and to us incomprehensible, change occurs.

To this passage you must add the words of Christ that there is no marriage in heaven, but that all are as the angels of God.

This is the teaching of Christianity, and this is the view that I hold from revelation and on intellectual grounds. The 'body' that rises from the dead cennet be the one that has been put into the grave. I am an old man, and I do not want my old body! Nor do I want a young body with its passions and desires, but I long for a spiritual body which is capable by the gift of God of communion with HIM and with all that love and worship Him in the sinless besuty of heaven.

This is the belief and hope that is given me in the Resurrection of Christ Jesus my Lord, and in this hope and belief I am soon to die, giving thanks to God for His umpeakable gift.

Yours sincerely



٢٣ - (ترجمة النص الانجلزى)
رأى الأستاذ الكبير الدكتور الفريد جيوم
أستاذ الفلسفة الدينية بجامعة لندن

وربما تعلم أن أسس التعاليم المسيحية توجد فى الأصحاح الخامس عشر من رسالة بولس الرسول الأول الى أهل كمرنشوس.

ومن هذا نرى ان البعث ليس جسديا اذ أن الجسد- دماً ولحماً - لا يمكن أن يرث ملكوت السماوات **بل الجسد هنا زوحى** وهو ليس كذلك المجرد أن الروح التى تعيش فيه أوتكنى به تقوم ثانية بل أن تغيرا كبيرا لا نفهمه يحدث فى هذه الحالة.

وهنا يجب أن نضيف قول المسيح أنه ليس هناك زواج فى السماء بل يكون الكل كملائكة الرب.

وهذه هى تعاليم المسيح وهذا هو ما أفهمه على أساس الكتاب المقدس وعلى أساس عقلى أيضا. فالجسد الذى يُبعث من الموت لا يمكن أن يكون الجسد الذى وضع فى القبر. فأنا كرجل عجوز لا أريد ذلك الجسد البالى كما أننى لا أريد جسدا شابا بنزواته وعواطفه. ولكنى أنتمى جسدا روحيا يستطيع بفضل الرب أن يتحد به وبكل ذلك الحسب يقدسه فى جمال السماء الصبرا من الخطيئة.

هذا هو الاعتقاد والأمل الذى يمنحه لى بعث سيدى يسوح المسيح وبهذا الامل والاعتقاد سأموت قريبا شاكرا الرب على منحه التى لا تقدر.

المخلص : الفريد جيوم ١٩٦١/٥/٥

A Statement by Dr. James Kritzeck, Professor at Princeton University, to Mr. Ali Arslan Aydin, a candidate for the Doctorate in Theology and Phylosophy at the Unversity of Al Azhar in Cairo, April 20, 1961.

---

1. I consider myself to be both a philosopher and a religious man. I perceive no disharmony between the two: as a philosopher I search for truths on the basis of human reason alone; as a religious man I accept a body of thruths which I believe to have been revealed by God, truths which are often beyond the reach of human reason alone but which always, in my experience, accord with it.

2. As a religious man I am a Catholic Christian and regard the Catholic Christian Church as the normal means by which man may and is meant fully to achieve the major purpose and proper end of his being, which is the same for all men, his everlasting union with God. Because I am also a philosopher, however, I do not merely formally or unthinkingly repeat the dogma of the Catholic creed. What I recite or say on these subjects represents what I consciously, vitally, and with constant self-searching believe to be the truth/Ifidid If I did not believe it to be the truth I should be obliged; as a philosopher; to withdraw myself from the Church.

3. Since you have requested a statement concerning the resurrection of the body and soul of man, a matter which I believe, considered in itself, to fall exclusively within the realm of religious faith (and specifically the religious faith of only three intimately- related religious Judaism)(less surely in this one example). Christianity, and Islam). I consider it necessary to phrase my statement in theological terms. However, I should want to insist that I consider that some important truths relative to this matter (such as the existence and immortality of the human saul) are able to be established by purely philosophical demonstrations which, however, demand enormous metaphyisical learning to be understood. My statement, which follows, is very general and simplified onu which omits mention of a great many pertinent exegetical and theological points peculiar to specifically Christian doctrine (such as'are to be found, for example, in the Supplement to the Summa Theologise of St. Thomas Aquinas) on the matter.

4. I believe that every man is a single creature composed of a mortal body and an immortal soul. His body is that of an animal and his soul is a spirit (not a divine substance or a part of God, but itself created). I believe that at the moment of his conception every man is individually created in that unity of body and soul by one almighty God. I, therefore, deny the doctrines of the pre-existence and transmigration of souls.

5. I believe that every man is created for the purpose of knowing, freely loving and serving God, and of engoying after eath a complete and everlasting union with Him. It would seem, however, that some men must be damned by God to an eternal separation from Him -not because God has willed their domnation, but because they themselves have fixed their own free wills against His grace and mercy. At the moment of his death every man must be particularly judged by God and admitted to one of the states of beatitude, damnation, purgation, or limbo. The only "movement" which can take place before the end of time (in our human manner of speaking would be a "novement" from the state of purgation to that of beatitude.

6. I believe that at the end of time every soul will be reunited to its body and will be resurrected in its former integral unity, which death only temporarily interrupted, to participate in a general and final judgement by God. There are four further remarke that I should make on this article of my belief.

i. The resurrection must include all men, including (if there are any) those already damned in particular judgement as well as those (if there are any) who night not have experimenced particular judgement because their souls and bodies were still united at the moment of the end of the world and their own deaths at that moment.

ii. In a logical e sense, the resurrection must take place "after" the reuniting of souls and bodies. It is worth observing in this connection that historical sequence has ne meaning in the context of eternity. For instance, the creation of the world and the end of the world must be simultaneous (in our sense) to the mind of God. Therefore, our limited human notions of time relationships can only imperfectly and approximately convey the necessary truths on these matters.

iii. The soul must be reunited to its own carthly body, not to any "ethercal" or "sphèrical" body, as has sometimes been asserted. This does not an, however, that the body must contain the individual atoms which it contained at a given moment during its carthly life, since the soul, being the principle of the body in the mortal union, needs only to be bidden by the command of God "to inform" certain matter in order to be united to its own proper body.

iv. At the moment of resurrection the bodies of the just must be transfigured in leveliness, jhile the bodies of the unjust must be losthsoms. Nevertheless, all bodies must be without human defect, jith the appearance of a common age (in our sense) and including both sexes.

7. I have intended this stament to accord in all respocts with the teaching of the Catholic Christian Church. If does not do so, it is the fault of the weakness of my own understanding of that teaching?

٢٤ - (ترجمة النص الانجليزى السابق)
رأى الأستاذ الكبير جيمز كرتزك(١٢)
أستاذ الفلسفة بجامعة پرنستون بالولايات المتحدة الأمريكية.

١ - **أنا أعتبر نفسى فيلسوفا ومتدينا فى الوقت نفسه ولستُ أرى تطرفا بين الاثنين.** فانا بصفتى فيلسوفا ابعث عن الحقيقة على اساس العقل الانسانى وحده وكرجل متدين أقبل مجموعة من الحقائق التى اعتقد انها من عند الله والتى هى فوق متناول العقل الانسانى وحده ولكنها- فى تجربتى الخاصة- متوافقة معه دائما.

٢ - وكشخص متدين فأنا مسيحى كاثوليكى وأعتبر الكنيسة المسيحية الكاثولوكية الوسيلة الطبيعية التى يمكن عن طريقها بل وقد قصد أن يحصل الانسان عن

(١٢) وقد تكرم سيادته بارسال رسالة الىّ ننشرها هنا للذكرى والتاريخ :

PRİNCETON UNİVERSİTY
PRINCETON, NEW JERSEY

My new address:
413-1903 Hall
Princeton, N.J.

Mr. Ali Arslan Aydın
Cairo, United Arab Republic

Dear Mr. Aydİn:

I was very deeply honored by your invitation, extended the distinguished director of your scholarly work, Dr. Soleyman Dounya, to prepare a statement on "Resurrection."

May I offer my congratulations upon your excellent project, which should prove of great interest to the scholarly world of theology and philosophy.

I should be most interested to receive a copy of the results of your work after it has been completed. In fact, I should think it very likely that such a work should be translated also into French and English for a wider reading public. = =

ذلك الطريق على الهدف الرئيسى والغاية الحقيقية من وجوده، وهى غاية كل انسان وأعنى ذلك الاتحاد الادبى مع الله ولانى أيضا فيلسوف فانا لا أكرر العقيدة الكاثولوكية بدون تفكير فيما أقوله أو أكرره فى هذه المواضيع يمثل ما أعتقد انه الحق فانه يكون لزاما عليّ كفيلسوف أن أنسحب من الكنيسة.

٣ - وبما أنك طلبت أن أتحدث عن بعث روح الانسان وجسده وهى مسألة اذا أخذتُ وحدها تقع كلية فى مجال العقيدة الدينية (وبالذات العقيدة الدينية للاديان الثلاث وثيقة الاتصال وهى اليهودية وهى أقلها فى هذا الموضوع ، والمسيحية والاسلام). فانا أعتبر من الضرورى ان اعبر عن رأيى بمصطلحات وبطريقة دينية وفى نفس الوقت أرى أن أوكد بأن هناك بعض حقائق مهمة متصلة بهذا الموضوع مثل

Perhaps one day we shall have an opportunity to meet. I am quite often = in Cairo, and have the fondest recollections of my visits to Al-Azhar.

Would you be so kind as to thank Dr. Dounya for his kind letter, and to convey to him my most respectful compliments.

Yours sincerely
Prof. Dr. James Kritzeck

عزيزى الأستاذ على آرسلان المرشح للأستاذية (الدكتوراه) فى الإلهيات والفلسفة من جامعة الأزهر.

لقد تشرفت بدعوة سيادتكم عن طريق مشرفكم الاستاذ الدكتور سليمان دنيا وانى أتقدم بتهنئتى على مشروعكم العظيم الذى **سيكونُ حدثا بالغ الأهمية فى دنيا اللاهوت والفلسفة.**

وسأكون شديد الإهتمام إن حصلتُ على نسخة من نتائج بحثكم بعد إتمامها. **وفى الحق أنى أظن عملا كهذا الخليق بأن يُترجم الى الفرنسية والإنكليزية لجمهور أكبر من القراء.**

وأتمنى ان تواتينا فرص اللقاء - اننى كثير التردد على القاهرة وعندى ذكريات عزيزة جدا عن زياراتى للأزهر - كما أرجو تبليغ شكرى للدكتور دنيا على خطابه الرقيق كما أرجو تبليغه أسمى تهانئى ...

البروفسور الدكتور
جميز كرتزك

(وجود وخلود الروح الانسانية) يمكن إرساؤها بتعبيرات فلسفية تتطلب فى نفس الوقت تفاهما ودراية عميقة

وتفسيرى التالى ليس سوى تبسيطا عاما يُشعر كثيرا من النقاط الهامة التحليلية الخاصة بالعقيدة المسيحية بالذات (مثل تلك الموجودة مثلا فى محلق كتاب **« قسم علم اللاهوت »** لمؤلفة توماس الأكوينى) فى هذا الموضوع.

٤ ـ أؤمن أن كل إنسان مخلوق كفرد يتكون من جسد فانٍ وروح لا تفنى. فجسده جسد حيوان وروحه روح (لا مادة إلهية أو جزء ينجأ من الله ولكنها خلقت نفسها). وأؤمن أنه فى لحظة (إدراك خلق) كل انسان يخلق كفرد فى شكل هذا الاتحاد بين الجسد والروح ولذلك أجحد عقائد الوجود قبل الخليقة وتناسخ الأرواح.

٥ ـ كما اننى أؤمن أن كل إنسان قد خُلق من أجل المعرفة والحب المطلق وخدمة الإله والاستماع بوحدة كاملة لا نهاية بعد الموت معه. ومن الواضح كذلك أن بعض النافى ستحل عليهم لعنة الله بواسطة الانفصال الأبدى عنه وليس ذلك لأن الله قد قرر لعنتهم ولكن لأنهم أنفسهم قد حدّدوا حريتهم المطلقة ضد عظمته ورحمته ، وسوف يحاكم كل انسان وبالأخص بعد موته أمام الله ويدخل الى جهنم والجحيم أو الجنة والنعيم.

وان الحركة الوحيدة التى يمكن أن تأخذ مكانه من قبل أو حتى بعد نهاية الوقت (من ناحية سلوكنا الخطابى أو الكلامى) سوف تكون حركة من التطهير الى مرحلة الاستحسان والنبرّى...(أى يُقال طُوبىٰ لكم) .

٦ ـ كما أننى أؤمن أنه فى نهاية الوقت سيعاد اتحاد كل روح فى جسدها وسوف تُبعث فى هيئة وحدتها الجديدة التى عمل الموت على اعتراضها وقتيا لتحاكم بواسطة الرب وهناك أربع ملاحظات يجب على أن أشير إليها بالنسبة لاعتقادى هذا :

أ ـ **ان البعث يجب أن يضم جميع الناس** (اذا كان هناك أناس) وأيضا

يضاف اليهم أولئك الناس الذين لُعِنوا بواسطة الحكم الخاص وأيضا أولئك (اذا كان هناك أناس) الذين لم يختبروا الحكم الخاص لأن أرواحهم وأجسادهم مازالت متحدة حتى نهاية العالم وحتى لحظة وفاته.

ب - **بالنسبة للمعنى المنطقى فان البعث يجب أن يأخذ مكانه بعد وحدة الأرواح والأجساد ومما جدير بالملاحظة** نحو هذه الرابطة ان التتابع التاريخى ليس له معنى بالنسبة للابدية ومثال لذلك هو خلق العالم ونهاية العالم فى نفس الوقت (بالنسبة لفهمنا) معروفة لدى الله. وعلى ذلك فان تفكير الانسان المحدود بالنسبة لزمن العلاقات يُمكّنه أن يمكن الحقائق الضرورية ولكن غير كاملة بالنسبة لهذه الأجزاء.

ج - ان الروح يجب أن تعود الى جسدها الارضى وليس الى ايّ كائن أثيرى أو هيولى كما قد قرر فى بعض الأحايين وهذا لا يعنى على ذلك ان الجسم يجب ان يحتوى على ذرات فردية وهى تلك التى كان يحتويها فى لحظة المنح (الخلق) أثناء نهاية الحياة الأرضية **ولما كانت الروح هى عماد الجسد فى الوحدة النهائية** فهى تحتاج فقط أن تؤمر وذلك لواسطة أوامر الإله لتشكيل موضوع **ما ليتحد مع جسدها الحقيقى.**

د - فى لحظة بعث الاجساد العادلة فانه تكتسى بالجمال العلوى أما بالنسبة للأجساد الظالمة فستكون كريهة بغيضة.

وكل الأجساد يجب أن تكون خالية من العيوب الانسانية تحمل مظهر عصر المعلوم (بالنسبة) وتضم كلا الجنسين.

٧ - ولقد قررت أن أكتب هذه الفقرة لأسجل جل إحترامى لتعاليم الكنيسة المسيحية الكاثوليكية وإن لم تقم بهذا فإن الخطأ يرجع الى ضعف فهمى لهذه التعاليم.

البروفوسور الدكتور

جيمز كرتزك

Comme je suis redevenu crovant on la Besurrection:

Tous les enfants d'Abraham - qu'ils soient chrétions musulmans ou juife, ont sucé au sein de leur mère la croyance on la Résurrection. Une noble abyssinc disait même a Frobeniusque, lorsque qu'une femme devient mère, elle prend conscience d'une immortalité dont les hommes n'ont pas l'idée. Aussi est-il fréquent qu'en grandissant, les hommes devenus adultes perdent cette foi naive.

Je me souviens que vers la dixiéme année, me proménant le soir, au lever de la lune, sur une plage Bretonne, je réfléchissais à cette impossibilité qu'il ya pour la pensée de cesser d'exister, car quand on pense, on sort de la prison de la matiére de l'espace et du temps. Depuis, le progres de la science m'a fait comprendre la puissance presque créatrice de la Pensée qui a fait exploser l'atome, et devancé, par le calcul, la fuite a l'infini des galaxies, fuite qu'elle maitrise on l'emprissonant dans la courbure Einsteinienne de l'espace.

Mais cette impossibilité de cesser jamais de penser est insoutenable quand on reste seul avec soi-meme, avec ses imperfection et ses miséres; alors au delà de la mort, on entrevoit une survie empersonelle de la pensée, une conscience collective du vrai, ans ce que Ibn Sina appelait l'union de l'ame a l'Aq al Munga'il, Ibn Rushd l'union a l'Aql al-Fa' " al. Mais quel lien y a t-il entre cette conscience collective de la Vérité dans l'audela et notre pauvre individualité d'ici bas, sinon un désir d'être délivrée de "ce corps de mort" gui est, pourtant, l'instrument de os expériences quotidiennes de la vie? Céder à la tentation du suicide, je le sais, est une tentative absurde pour "tuer notre pensée" fatiguée de ses échecs et de ses fautes, lors que nous savons que la pensée ne peut mourir. Se suicider, c'est juger qu'on ne mérite pas de survivre, comme disait Robespierre "ceux qui ne croient pas a l'immortalité de nos prises de conscience ce personnelles de la vérité et de la justice, et de l'amour n'est pas quoique'en disent les gnostiques, l'accés a la Résurraction, mais simplement une orientation vers l'idée de la Résurrection. Plus haut et plus abstraite, mais de méme ordre que celle qui ne travaillait quand j'allais au Caire, par muit de lunc, me recueillir (sans prier, j'étais incrédule) auprés des innombrables tombes du Qarafa, pensant, comme les plus primitids des hommes, comme les Dinkas et les Boschimans, que la réapparition péricdique du Hilal nous avertit d'une possibilité de réapparition des morts, pour la manifestation glorieuse de la verité offensé, de la Justice bafouée, de l'Amour trahi.

Et c'est au Caire, un jour, que je compris l'étonnant priére d'un martyr musulman, Husayn -b- Mansur, qui avait dit, la veille de son supplice, sa certitude qu'un seul atome de yanjuj, encens bulé de son corps * la gloire de Dieu, attestait la réalité future de la résurrection glorisuse de son corps.

Des passages du Coran, si affirmatif sur la Résurrection des corps me revinrent a l'esprit; la Résurrection anticipées Ahl al-Kahf

d'Ephese, si, semblable déchirant encore, le Tazallum de la petite fille enterée vivante "wa'idah'l maw'nda su'ilat'bi'ayy dhanbin qutilat". J'ai fermement compris qis l'importalité impersonelle de la pensée ne signifie rien, que le ma'ad ruhnaf des philosophes ne signifie rien, qu'il faut un ma'ad jisma, i pour la Résurrection, le Qiyama de la Justice.

Je ne veux rien, pressentir de la situation mystérieuse et contradictoire de mon âme apres la mort, qui la sépere de mon cadavre, et lui interdit qu'aucune expérience normale enrichissent ses connaissance. Je crois qu'après une attente inimaginable, un acte dicin, créateur agira comme celui qui m'a fait naitre, puis m'a rendu la foi, puis m'aura fait mourir afin que je rentre "dans le scin de notre mère, la terre" par tadmin qui implique "takhrif" Cet acte fera jaillir mes cendres hors de la terre, et les reconstruira et les ravivera. Attar didait: "il n'y a pas de four (pour cruire le pain) ni de jarre (pour boire de l'eau) qui ne contienne des cendres d'un mort". Dans la mésure ou notre cadavre, durant notre vie, aura servi a donner du pain a qui a faim et de l'eau a qui a soif, il faudra, bien qu'il ressucite pour la manifestation de la justice, face a ceux qui n'ont pa s voulu donner du pain aux affamés ni donné a boire aux assoiffés. Et pour la manife ation de l'amour divin ressemblant ineffablement tous les ressucités de la Compaassion humaine, hadha yawm liqua'habayib. Cela pour la récompense alajaz; quand a l'ihsan, il y aura le salam Allah bila, wasita" quand a l'ihsan, il y aura le salam Allah bila, wasita" quiyamuka ma' Mahhubika, disait Hallaj, hikhal' awsafika, wa'littisaf blittisafihi.

Louis Massignon.

Paris, ce 17 juin 1961 — 21 rue Monsieur (VII°)

à Mr. le Prof. Ali Arslan Aydın
Hadayik, Choubra, le CAIRE

cher Collègue,

voici, comme votre maître, notre ami le Pr. Dr. Suliman Dunyâ cel'avait demandè, pour votre thèse votre thèse, -mon texte "comment je suis redevenucroyant en la Résurrection".

Si vous le désirez, je puis vous en établir un texte parallèle, en arabe, d'autant plus que les expériences psychiques relatées ont eu lieu en pays arabe, et ont été pensées enarabe.

Heureux d'avoir pu, grâce à vous, rendre témoignage du bien que la pensée musulmane, etle Qur'ân, m'ont fait, je vous offre mon plus confraternel salâm, avec mes veoux pour votre carrière sicentifique (l)

(Louis Massignon.



٢٥ – رأى الأستاذ الكبير «لويز ماسنيوس»
أستاذ فى الكولينج دى فرنس بباريس سابقا
وعضو مجمع اللغة العربية حاليا

كيف حصلنا على الايمان بالحشر
بعد ماكنا قد فقدناه (١٣) .

١ – كل مولود على الفطرة خاصة عند نسل سيدنا ابراهيم الخليل فكما قالت لفرينيوس امرأة حبشية نبيلة أول ما تحبل تحس الامراء بموعد الاحياء فى بطنها فمنه يستحلب مولودها،

لكن هذا الاحساس بديهى خاص بالأمهات فرابطته مع الوحى الدينى غامضه جدا وليس له أصل عقلى أو روحانى صريح ولذا يزول عند الطفل سريعا.

٢ – أما فى نواحى البلوغ (لا أنسى اضطراب تفكيرى فى السنة ١٣ من عمرى كنت ماشيا على ساحل بحر البريطانى فى الليل المظلم منفردا) يسير الرجل متحيرا بعقله ينحصر بين مقدمتينْ متناقضتين: **إما تبقى حياتنا الحاضرة باقية الى لا نهاية** مع ما فى خصوصيات أفكارنا وجوار حنا من دلائل إلى تحويلها وانفسادها مثل الغلطات والخطايا. **إما لا تبقى حياتنا الحاضرة باقية الى الأبد** مع ما فى أخلص نية أفكارنا من اسمعانى العالية الرفيعة الجامعة العنومية والصالحات العادمى الفساد فقد نشر بين الفلاسفة لازالة هذا التناقض نظريه **« وحده الوجود. »**

(أما باتخاذ النفس الشخصية مع العقل المنفعل على رأى ابن سينا إما بالعقل

(١٣) وقد تكرم سيادته بإرسال هذا النص العربى أيضا بخط يده ننشره كما ورد الينا..

الفعّال على رأى ابن رشد) تزول فيها عبقرية شخصيتنا الانسانية على الاطلاق وهى مسلمة للموت نهائيا (ولكن فى تضمين البذرة فى الأرض مدفونة قبل تخريجها) أمل أن بالموت نرجع فى بطن أمنا لانتظار الحشر)

٣ – لكثير من الشبان الايسين من الفلسفة فى انفراد قلوبهم قبل الى الانتحار المطلق مع مافى هذا القصد المعنوى من التناقض العقلى لأن الانسان المكلف لا يملك اصل الوجود لنفسه. ولا أصل التلاشى لاعدامها. كما قال روبيسبير (   ) **« من لا يعتقد باحياء نفس الانسان فهو يحكم على نفسه بعدم إستحقاقه لإحيائها.**

٤ – ولكن اذا ما فصلنا عن الحياة الاجتماعية والصحية والأخوية فقد جربنا فى وسط جريان مرور الاهواء تجارب شريفة وانبجاسات والهامات شخصية تُشير الى حقيقة وصايا الوحى النبوى المتواتر فى الكتب المقدسة والى تصحيح نوع من تراث خليلى روحانى متواتر لتجدّه شهادة التوحيد بأشخاص موحدة مختارة فى كل عصر الدالة بوحدة الشهود (لا وحدة الوجود) المتيقنة بمواعد أحياء الشهداء يوم الحشر والنظام. **قال فريد الدين العطاء** « ليس على وجه السكونة فرن فران ولا كوز سقاء الا وفى طينها المعروف درة من رماد الأموات (فلا أنسى ليالنا السالفة المقبور، فى مقابر القرافتين بمصر وتقيني بمرما مينا على قبور المدفونين المنتظرين يوم القيامة تلقينا اخويا توارثْناه شخصيا عن شخص جيلا بعد جيل على حسب ونسب سلسلة « الابدال؟ » (فكنت أتأمل فى الزيارات المشوقة. الاحياء ايه الموردة من سورة التكوير ودعاء اهل الكهف فلابد لى أن أتفكر هنا دعاء الحسين بن منصور الحلاح الشهيد البغدادى الحبس عند الليلة التى صُلب ثم أُحرق فى صبحتها نحن شواهدك نلوذ بنا عزتك . كيف انت إذا مثلت بذاتى.

انى أخذت وأحضرت وقتُلِت واحْرِقَتْ واحتلمت السافيات الذاريات اجزاى وان لذة من ينجوع مكان هيكل متجلياتى لأعظم من الراسيات »

يوم القيامة يوم الجزاء باحياء هذا الجسم الفانى الذى به عملنا الصالحات الباقيات اذ اعطينا الخبز للجائع والماء للعاطى والزيارة للمحبوس **نعم يوم القيامة هو ايضا يوم الاحسان وما الإحسان** الآ سلام الله سبحانه بلا واسطة. هذا يوم لقاء الحبائب كما قال الحلاج فى الحشر بيوم المحبة .

« قيامك مع محبوبك يخلع أوصافك والانصاف بانصافه »

لويز ماسنيوس

٢١ ربيع الأول سنة ١٣٨١ هـ ١٩٦١/٩/٤ م



﴿موجز عن حياة المؤلف﴾

ولد بمدينة «گولنار» التابعة لمحافظة «مرسين» بجنوب تركيا فى عام ١٩٢٦م. وكان والده عالما مجازا فى العلوم الإسلامية من جامع فاتح باستانبول (وخريج كلية الحقوق) وكان مفتيا منتخبا فى مدينته استمر فى عمله طيلة أربعين عاما.

وبعد أن أتم المؤلف دراسته الثانوية تلقى دروسا خاصة فى اللغة العربية والعلوم الإسلامية لمدة ثلاث سنوات تمهيدا للدراسة فى جامعة الأزهر.

وفى عام ١٩٥٠ سافر الى بغداد ثم الى القاهرة حيث انتسب الأزهر. وفى عام ١٩٥١ نجح فى اختبار اللغة العربية والتحق بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر وتخرج منها فى عام ١٩٥٥ وتم انتخابه فى نفس العام لقسم الدراسات العليا– شعبة التوحيد والفلسفة. وفى عام ١٩٥٩ أتم دراسته العليا فى قسم التخصص للدكتوراه (الأستاذية). وفى بداية عام ١٩٦٢ نجح فى الحصول على «درجة أستاذ» بتقدير ممتاز حيث نال على عنون «دكتور فى التوحيد والفلسفة» بعد أن أعد رسالة عنوانها : **«البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة»**.

وقام بتدريس **«علم التوحيد»** فى معهد القاهرة الدينى التابع لجامعة الأزهر بين عام ١٩٥٦ – ١٩٦١م أثناء دراسته فى قسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر.

وبعد أن عاد الدكتور على آرسلان الى تركيا عيّن (مارس ١٩٦٢م) فى منصب «عضو الهيئة الدينية للفتوى والبحث عن الكتب الدينية» التابعة لرئاسة الشئون الدينية التركية بأنقرة. وفى عام ١٩٦٦م تمّ انتخابه لعضوية المجلس الأعلى لرئاسة الشئون الدينية وعيّن (من درجة أولى) بقرار مجلس الوزراء، كما أسند إليه وظيفة أستاذ فى معهد الإسلامى العالى (كلية الإلهيات حاليا) وذلك لتدريس مادة **«علم التوحيد والكلام»** اعتباراً من شهر أكتوبر ١٩٦٢م حيث قام بتدريس هذه المادة لمدة عشرة سنين. وبالإضافة الى هذا قام بتدريس **«علم الأخلاق والفلسفة الإسلامية»** فى الكلية المذكورة لمدة سنتين. (وكان هو عضو المجلس الدينى الأعلى المنتخب منذ تاريخ انتخابه).

وقد أنتدب الدكتور على آرسلان من قبل جامعة الملك سعود لإلقاء المحاضرات فى **«العقيدة والفرق الإسلامية»** فى قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بين عامين ١٩٨٤ – ١٩٨٨ الجامعى.

وقد قام الدكتور على آرسلان الذى شغل منصب رئيس المجلس الأعلى للشئون الدينية لمدة ثلاث سنوات، قام بالإشتراك فى عدة مؤتمرات علمية وإسلامية وذلك بصفته ممثل تركيا (مثل : مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بجامعة الأزهر (عدة مرات) والمؤتمر الإسلامى برابطة العالم الإسلامى عام ١٩٦٥م، والحوار الإسلامى والمسيحى بطرابلس عام ١٩٧٥م، ومؤتمر جمعية الدعوى الاسلامية بطرابلس(عدة مرات) ومؤتمر الفكر الإسلامى بالجزائر ١٩٧٧م والمؤتمر الإسلامى المنعقد فى نيودلهى بالهند سنة ١٩٨١م،

وهو يدرّس منذ تسع سنين **«علم التفسير»** فى جامع فاتح باستانبول.

وللمؤلف كتب وأبحاث علمية وإسلامية عدة . أهمها :

(١) **الأخلاق عند الغزالى** (بحث علمى، القاهرة – ١٩٥٨م)

(٢) **النبوة فى القرآن وعند علماء الإسلام** (رسالة الإختصاص، القاهرة– ١٩٥٩م)

(٣) **البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة** (رسالة الأستاذية «الدكتوراه» – القاهرة– ١٩٦١ م).

(٤) **محاضرات فى علم التوحيد والكلام** (قونية – ١٩٦٣ م).

(٥) **العقائد الإسلامية، علم التوحيد والكلام** (الطبعة السابعة استانبول – ١٩٨٨م)

(٦) **أسس الإيمان فى الإسلام ، شرح آمنتُ** (الطبعة السابعة استانبول – ١٩٩٥م.)

(٧) **دروس فى الفلسفة الإسلامية** .(قونية – ١٩٧١م)

(٨) **عقيدة المسلم ونبيّنا محمد** ﷺ(محاضرات وأبحاث– الطبعة الثالثة استانبول – ١٩٨٤م.)

(٩) **الحوار الاسلامى المسيحى وانتصار الإسلام** (ترجمة وتحقيق – الطبعة الثالثة) استانبول – ١٩٩٢ م.

(١٠) **علم الأخلاق والأخلاق الاسلامى**(ترجمة وتحقيق- الطبعة الثالثة- ١٩٩٤م)

(١١) **بحث فى مسائل الصوم وتثبيت رؤية الهلال** (ترجمة من فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق- أنقرة - ١٩٦٥م).

١٢ - **صوم رمضان وأحكامه ودليل الأضحية ...** (أنقرة - ١٩٧٤ من منشورات الشئون الدينية)

١٣ - **المرأة وحقوقها فى الإسلام** (بحث نشر فى مجلة الشئون الدينية، أنقرة- ١٩٧٥م.

١٤ - **« شهود ياهووا » والرد عليهم** (بحث وتحقيق- أنقرة - ١٩٧٤).

١٥ - **الأحاديث فى تفسير القرآن الكريم** (سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران أذيعت فى الإذاعة التركية - كل أسبوع، نحو سبع سنين.)

١٦ - **الأحاديث الدينية والخلقية** (أذيعتْ فى الاذاعة التركية، نحو عشر سنين.)

١٧ - **تفسير سورة العصر** (نشر فى العدد الخاص للقرن الخامس عشر الهجرى فى مجلة الشئون الدينية ، ١٩٨٢ م .

١٨ - **موقف الاسلام من المذاهب الاعتقادية القديمة :** (محاضرات ألقيت لطلبة قسم

١٩ - **مكانة الانسان وبناء المجتمع فى الاسلام:** الداسات الاسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود بالرياض)

٢٠ - **بحث عن البوذيّة** (محاضرات أُلْقيَتْ فى قسم الدراسات الاسلامية بكلية التربية بالرياض.

وللمؤلف مقالات وبحوث علمية وإسلامية كثيرةنشرت فى المجلات الشهرية والأسبوعية بتركيا.

كما كتب المؤلف نحو ثلاثين **« مادة فى العقيدة »** فى **« موسوعة شامل الإسلامية »** وهى ستّ مجلدات كبيرة نُشرت فى استانبول - ١٩٩٤ م .



«مراجع البحث»

*) القرآن الكريم

١) المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم — للاستاذ محمد فؤاد عبدالباقى

٢) تفصيل القرآن الحكيم — وضعه بالفرنسية چول لابوم – ونقله الى العربية الاستاذ محمد فؤاد عبدالباقى

٣) صحيح البخارى — للإمام البخارى

٤) صحيح مسلم — للإمام مسلم وشرحه للإمام النووى

٥) التفسير الكبير — للإمام فخرالدين الرازى(طبع استانبول)

٦) تفسير المنار — للسيد محمد رشيد رضا

٧) القاموس المحيط — للفيرُوز ابآدى، نجم الدين محمد

٨) لسان العرب — لابن منظور ، جمال الدين أبو الفضل

٩) المعجم الوسيط — إخراج :ابراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات،محمود على نجار،حامد عبدالقادر

١٠) شرح المواقف (مع حاشية حسن الچلبى وحاشية عبدالحكيم السيلقوتى) — للسيد على الجرجانى (طبع استانبول)

١١) شرح المقاصد — لسعدالدين التفتازانى (طبع استانبول)

١٢) شرح مطالع الانظار على طوالع الأنوار — للأرموى وشارحه بيضاوى (طبع مصر)

١٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين — للامام فخرالدين الرازى (طبع مصر)

١٤) كتاب الأربعين فى أصول الدين — للامام فخرالدين الرازى (طبع الهند)

١٥) المباحث المشرقية — للامام فخرالدين الرازى (طبع الهند)

١٦) الإبانة عن أصول الديانة — للامام أبو الحسن الأشعرى (طبع مصر)

١٧) كتاب الارشاد — لامام الحرمين الجوينى (تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى)

١٨) شرح العقائد النفسية — لسعدالدين التفتازانى

١٩) حاشية عبدالحكيم والشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضوية — لعضدالدين الإيجى

٢٠) كتاب المسايرة فى شرح المسايرة — لكمال بن همام

٢١) علم التوحيد — لخضر بك جلال الدين

٢٢) القول السديد فى علم التوحيد — للشيخ محمود أبو دقيقة

٢٣) توضيح العقائد فى علم التوحيد — للشيخ عبدالرحمن الجزيرى

٢٤) المبدأ والمعاد — لصدرالدين الشيرازى (طبع فارس)

٢٥) الزخيرة — لعلى الطوسى (طبع الهند)

٢٦) إحياء علوم الدين — للامام أبى حامد الغزالى

٢٧) الإقتصاد فى الاعتقاد — للامام أبى حامد الغزالى

٢٨) الأربعين فى أصول الدين — للامام أبى حامد الغزالى

٢٩) تهافت الفلاسفة — للإمام الغزالى تحقيق الدكتور سليمان دنيا

٣٠) معارج القدس — للامام ابى حامد الغزالى

٣١) ميزان العجل — للامام ابى حامد الغزالى

٣٢) مشكاة الأنوار — للامام ابى حامد الغزالى

٣٣) المنقذ من الضلال — للامام أبى حامد الغزالى : (تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود)

٣٤) تهافت الفلاسفة	لخوجه زاده (طبع مصر)
٣٥) كتاب الروح	لابن قيم الجوزية
٣٦) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين	لشيخ الإسلام مصطفى صبرى
٣٧) الفلسفة القرآنية	للاستاذ عبارس محمود العقاد
٣٨) فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام	للدكتور محمود قاسم
٣٩) فى فلسفة الاسلامية	للدكتور ابراهيم مدكور
٤٠) تاريخ الفلسفة الاسلامية	لدى بور ترجمة الدكتور محمد أبوريدة
٤١) تاريخ الفلسفة العربية	للأستاذين حنا الفاخورى وخليل الجر
٤٢) تاريخ الفلسفة اليونانية	للأستاذ يوسف كرم
٤٣) الفلسفة الاغريقية	للدكتور محمد غلاب
٤٤) تاريخ الفلسفة الغربية	لبرتراند راسل(ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود.
٤٥) تاريخ الفلسفة الاوروبية فى عصر الوسيط	للأستاذ يوسف كرم
٤٦) تاريخ الفلسفة الحديثة	للأستاذ يوسف كرم
٤٧) قصة الفلسفة الحديثة	للأستاذ أحمد أمين ، زكى نجيب محمـود
٤٨) خريف الفكر اليونانى	للدكتور عبدالرحمن بدوى
٤٩) محاولات أفلاطون	ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود

٥٠) أفلاطون — للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

٥١) أفلاطون — للدكتور عبدالرحمن بدوى

٥٢) كتاب النفس لأرسطو — ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

٥٣) أرسطو — للدكتور عبدالرحمن بدوى

٥٤) رسائل اخوان الصفا — بقلم إخوان الصفا

٥٥) إخوان الصفا — للاستاذ عمر الدسوقى

٥٦) اخوان الصفا — للاستاذ أحمد أمين

٥٧) رسائل الكندى الفلسفية — تحقيق الدكتور محمد أبو ريدة

٥٨) التفكير الفلسفى فى الاسلام — للدكتور عبدالحليم محمود

٥٩) فيلسوف العرب والمعلم الثانى — للأستاذ الكبير مصطفى عبدالرازق

٦٠) فصوص الحكم (من كتاب المجموع) — للفارابى

٦١) عيون المسائل (من كتاب المجموع) — للفارابى

٦٢) آراء أهل المدينة الفاضلة — للفارابى

٦٣) الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو — لابن سينا

٦٤) النجاة — لابن سينا

٦٥) الشفاء — لابن سينا

٦٦) الإشارات والتنبيهات — لابن سينا

٦٧) رسالة أضحوية فى أمر المعاد — لابن سينا وتحقيق الدكتور سليمان دنيا

٦٨) أحوال النفس — لابن سينا تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

٦٩) مبحث عن قُوى النفسانية	لابن سينا تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانـــــى
٧٠) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها	لابن سينا تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانـــــى
٧١) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة	لابن سينا تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانـــــى
٧٢) منطق المشرقيين	لابن سينا تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانـــــى
٧٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة	للدكتور حموده غرابة
٧٤) رسالة السعادة	لابن ســــينا
٧٥) الفلسفة الاسلامية فى المغرب	للدكتور محمد غلاب
٧٦) فى تدبير الموحد	لابن باجـــة
٧٧) رسالة الاتصال	لابن باجة تحقيق الدكتور الاهوانى
٧٨) ابن باجة والفلسفة المغربية	للدكتور عمـــر فروخ
٧٩) فلسـفة ابـن طفيـل ورســالته حى بن يقضان	تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود
٨٠) ابن طفيل	للدكتور عمر فروخ
٨١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة	لابن رشد تحقيق الدكتور محمود قاسم
٨٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال	لابن رشد
٨٣) تهافت التهافت	لابن رشد (طبع بيروت)

٨٤) تلخيص كتاب النفس	لابن رشد تحقيق الدكتور الأهوانى
٨٥) فيلسوف المفترى عليه: ابن رشد	للدكتور محمود قاسم
٨٦) ابن رشد	للاستاذ عباس محمود العقاد
٨٧) فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)	للدكتور محمد بيصار
٨٨) ابن رشد والرشدية لأرنت رينان	ترجمة الاستاذ عادل زعيتر
٨٩) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط	للدكتور محمد يوسف موسى
٩٠) الملل والنحل للشهرستانى	إخراج الدكتور محمد ابن فتح الله بدران
٩١) الفرق بين الفِرَق للبغدادى	تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى
٩٢) تأملات ديكارت	ترجمة الدكتور عثمان أميـــن
٩٣) مبادئ الفلسفة لديكارت	ترجمة الدكتور عثمان أميـــن
٩٤) مقال فى المنهج لديكارت	ترجمة الدكتور عثمان أميـــن
٩٥) ديكارت	للدكتور عثمان أمين
٩٦) المذاهب العظمى فى العصور الحديثة	للدكتور محمد غلاب
٩٧) الطاقة الروحية لهنرى برجسون	ترجمة الأستاذ حلمي الدرويى
٩٨) برجسون. لفرنسو مايز	ترجمة الأستاذ تيسير شيخ الأرض
٩٩) برجسون	للدكتور زكريا ابراهيم
١٠٠) مبادئ الفلسفة تأليف أ . س رابو يون	ترجمة الدكتور أحمد أمين
١٠١) أسس الفلسفة	للدكتور توفيق الطويل



﴿ فهرست الموضوعات ﴾

«فهرس الملحق للرسالة»

البعث عند المعاصرين من المفكرين ورجال الدين

فى العالم العربى والاسلامى



T.C.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
ANKARA
Müşavere ve Dini Eserler inceleme Kurulu

sayı: ıı. 288 5 / 7 / 1962

Konu: Dr. A. Arslan Aydın'ın "El–Ba'sü ve'l–Hulüd ve'l-Felasife adlı eseri Hk.

Dr. Ali Arslan Aydın tarafından kaleme alınıp incelenmek üzere Başkanlıktan 26.3.1962 tarih ve 9221 sayı ile Kurulumuza havale buyurulan "El'ba'sü Ve'l–Hulud Beynel Mutekellime ve'l Felasife" adlı ilişik Arapça eser incelendi:

Sözü geçen eserin müellif tarafından Türkçe'ye çevrildiği takdirde Başkanlık yayınları arasında yer alması faydalı olacağı kanaatına varılmıştır. Bu eserden İslâm âleminin faydalanması için Arapça metnin ayrıca neşri hususunun ise Yüksek Başkanlığın takdir ve tensibine bağlı bir keyfiyet bulunduğu mutalaa kılınmıştır.

Keyfiyetin Yüksek Başkanlığa bu suretle arzına karar verildi 5.7.1962

Üye	Üye	Üye	Üye	Üye
L. Baydoğan	A. S. Kasaboğlu	A. İnan	O. Keskioğlu	Dr. A. A. Aydın
(İmza)	(İmza)	(İmza)	(İmza)	(İmza)

Uygundur
Başkan
H. H. Erdem



Kelâmcılara ve Filozoflara Göre
ÖLÜMDEN SONRA DİRİLME
VE
RUHUN EBEDİLİĞİ

"DİRİLMEYE İMAN İNANCININ İSBATI ve İNKÂRCILARA REDDİYE"

YAZAN

Associate Prof. Dr. ALİ ARSLAN AYDIN
Diyanet İşl. Başk. Din İşleri Yüksek Kurulu Emk. Üyesi
Selçuk ve Riyad Üniversiteleri Sabık Öğretim Üyesi

"Bu Risale; 30 Aralık 1961'de; Üztaziye Yüksek İhtisas Bölümünde savunulmuş ve yazar, Ezher Üniversitesi'nden İmtiyaz derecesinde, 'İlmi Kelâm ve Felsefe Doktoru' pâyesi almıştır."